SOCIETATEA

Benjamin Constant

Scrieri politice

NEMIRA

POLITICĂ

Benjamin Constant

SCRIERI POLITICE

Cu o anexă care cuprinde texte de CHARLES COMTE,
CHARLES DUNOYER și EDOUARD LABOULAYE

Traducere de CRISTIAN PREDA și
MIRUNA TĂTARU-CAZABAN
Cuvînt înainte de CRISTIAN PREDA

NEMIRA
2001

Coperta colecției: DAN PERJOVSCHI

BENJAMIN CONSTANT
SCRIERI POLITICE

© Editura Nemira, 2001

Comercializarea în afara granițelor țării fără acordul editurii este interzisă.

Difuzare:
S.C. Nemira & Co, Str. Popa Tatu nr. 35, sector 1, București
Telefax: 314.21.22, 314.21.26
Clubul cărții: C.P. 26-38, București

e-mail: editura@nemira.ro
www.nemira.ro

ISBN 973-569-469-7

CUVÎNT ÎNAINTE

Scurtă fișă bio-bibliografică. Benjamin Constant s-a născut la 25 octombrie 1767, la Lausanne, într-o familie protestantă originară din Artois și stabilită, în secolul al XVI-lea, în Elveția. În lipsa mamei sale, care moare la două săptămîni după nașterea lui, Benjamin Constant e încredințat mai multor preceptori, pînă în 1781. În această perioadă, călătorește în Anglia, în Belgia și în Olanda.

În 1782, merge la Universitatea din Erlangen, iar în 1783, la cea din Edinburgh, unde rămîne doar un an și jumătate, suportînd influența iluminismului scoțian. Pe lîngă continuarea studiilor, începe să joace cărți, datoriile devenind de acum înainte o constantă a vieții sale. Tot acum începe seria marilor sale pasiuni și aventuri amoroase: Madame Johannot (1785), doamna Trevor (1786), Jenny Pourrat (1786), Madame de Charière (1786-1787), Wilhelmine von Cram (care îi va deveni soție în 1789, pentru șase ani), Charlotte de Hardenberg (pe care o cunoaște în 1792 și care-i va deveni soție în 1808), Madame de Staël (1794-1816, cea care îl introduce în cluburile liberale ale Parisului și care va exercita o influență masivă asupra gîndirii sale politice), Anna Lindsay (1800-1805), Madame Récamier (1814-1815)[1].

Fiind, așa cum afirma Philippe Raynaud, „un martor atent și pasionat al Revoluției franceze", Constant publică, în 1796, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*[2], text conceput ca o replică la *Reflecțiile* lui Burke

din 1790 și care va stîrni, la rîndul lui, reacția lui Joseph de Maistre din *Considérations sur la France* (1796). În anul următor, Constant publică *Des réactions politiques* și *Des effets de la terreur.* Urmează, în 1798, *Des suites de la contre-révolution de 1660 en Angleterre.*

În 1799, el e numit la Tribunat, de unde va fi demis în ianuarie 1802, an în care vinde moșia de la Hérivaux pentru a o cumpăra pe cea de la Herbages (pierdută apoi la cărți, în 1810). În perioada 1800-1810, dominată de peregrinările în Germania, Italia, Belgia, Elveția sau în locurile de refugiu alese de Madame de Staël (fiica lui Necker fiind exilată de mai multe ori din Franța), Constant găsește timpul să lucreze la o operă de proporții, din care au rezultat șapte volume de manuscrise. Textele cele mai importante ale acestei opere manuscrise, din care Constant se va „hrăni" pînă la sfîrșitul vieții[3], sînt *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une Constitution républicaine dans un grand pays* (text schițat, de fapt, încă din 1793-1794[4]) și *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France* (text compus către 1806[5]).

Benjamin Constant va extrage, de asemenea, din manuscrise și principalele idei dezvoltate în *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (1814), un violent pamflet anti-napoleonian, alcătuit în speranța apropierii de Bernadotte[6], și urmat, tot în 1814, de *Réflexions sur les Constitutions, la distribution des pouvoirs et les garanties dans une monarchie constitutionnelle.* În schimb, deja amintitele *Principes de politique*[7], care văd lumina tiparului cu cîteva săptămîni înainte de Waterloo, sînt o încercare de reconciliere cu Napoleon, pe care Constant îl întîlnește, de altfel, în mai multe rînduri. După înfrîngerea împăratului, Benjamin Constant este numit în comisia care a negociat cu învingătorii, dar, la scurt timp, guvernul regal ordonă exilarea scriitorului; ordinul acesta e însă suspendat de către Ludovic al XVIII-lea peste numai cîteva zile. În următorii doi ani, Benjamin Constant călătorește mult, în Belgia, Anglia și Franța.

Autorul francez își va strînge lucrările cele mai importante în două colecții: prima e intitulată *Collection complète des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle, formant une espèce de cours de politique constitutionnelle* și apare în 1818; cea de-a doua colecție de studii poartă numele *Mélanges de littérature et de politique* și va vedea lumina tiparului în 1829. În ediția din 1826 a primei colecții apare și celebra conferință, susținută în 1819 la Ateneul regal, sub titlul: *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes.* În afara acestora, Constant publică, în 1822, *Mémoires sur les Cents Jours*, iar în 1824 primul volum dintr-o monumentală lucrare intitulată *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (volumul al doilea va apărea în 1825, cel de-al treilea în 1827, iar ultimele două în 1831).

Ales în 1819 deputat de Sarthe și, după un eșec la alegerile din 1822, deputat de Paris (în 1824, 1827 și 1830), Constant își va dovedi din nou inconstanța, redactînd în data de 30 iulie 1830 o declarație în favoarea lui Louis-Philippe, pe care îl va însoți, de altfel, personal, la Hotel de Ville, în fruntea insurecției. Pe 19 noiembrie 1830, el pronunță un ultim discurs în Cameră. Moare în același an, pe 8 decembrie, fiind înmormîntat cu funeralii naționale[8].

Cele mai importante studii consacrate operei lui Constant sînt următoarele:

Paul Bastid, *Benjamin Constant et sa doctrine*, 2 vol., Paris, Armand Colin, 1966;

Biancamaria Fontana, *Benjamin Constant and the Post-revolutionary Mind*, New Haven, Yale University Press, 1991;

François Furet, „Une polémique thermidorienne sur la Terreur. Autour de Benjamin Constant", in *Passé présent*, nr. 2/1983, pp. 44-55;

Marcel Gauchet, „Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme", in *De la liberté chez les Modernes*, texte alese, prezentate și adnotate de Marcel Gauchet, Paris, Pluriel, Hachette, 1980, pp. 11-91;

Henri Grange, „Introduction", in Benjamin Constant, *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, ediție de Henri Grange, Paris, Aubier, 1991, pp. 7-101;

Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1984;

Lucien Jaume, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997, pp. 63-117, 185-192, 432-435;

George A. Kelly, *The Human Comedy: Constant, Tocqueville and French Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992;

Pierre Manent, „Benjamin Constant și liberalismul de opoziție", in *Istoria intelectuală a liberalismului*, Humanitas, București, 1992, pp. 130-141;

Philippe Raynaud, „Un romantique libéral, Benjamin Constant", in *Esprit*, nr. 3, mars 1983.

Liberalismul lui Constant. Considerat în zilele noastre drept „unul dintre Sfinții Părinți ai Bisericii liberale"[9], Constant a cuprins în opera sa marile teme ale filozofiei politice moderne: egalitatea condițiilor, opoziția comerț-război, libertatea, guvernarea reprezentativă, neutralitatea puterii și separația stat-societate.

Textele cuprinse în selecția de față ilustrează diversele dimensiuni ale viziunii filozofico-politice a lui Benjamin Constant.

Volumul se deschide cu scurta prefață care însoțea *Mélanges de littérature et de politique* (1829) și care conține formularea cea mai succintă a crezului liberal al lui Constant: „am apărat patruzeci de ani același principiu: libertate în toate – în religie, în filozofie, în literatură, în industrie, în politică". Definiția libertății propusă aici indică foarte bine înrădăcinarea operei lui Constant în tradiția intelectuală a liberalismului, dar și în istoria post-revoluționară franceză: „prin libertate înțeleg triumful individualității, atît asupra autorității care ar vrea să guverneze despotic, cît și asupra maselor care reclamă dreptul de a aservi

minoritatea majorității"[10]. În aceeași prefață, adoptînd un ton profetic, Constant anunța iminența nașterii unei „stări sociale" în care egalitatea drepturilor va fi însoțită de limitarea puterii, iar respectul proprietății va fi asigurat de o guvernare neutră.

Despre libertatea anticilor și libertatea modernilor este cel mai celebru text al lui Benjamin Constant. Inițial o conferință ținută la Ateneul regal, în 1819, discursul distinge două specii ale libertății, pentru a lămuri desfășurarea Revoluției franceze, dar și ceea ce constituia, pentru Constant, principalul efect pozitiv al acesteia – guvernarea reprezentativă. În viziunea liberalului francez, libertatea modernilor este, pentru fiecare individ, „dreptul de a nu fi supus decît legilor, de a nu putea fi nici arestat, nici deținut, nici condamnat la moarte, nici maltratat în vreun fel din voința arbitrară a unuia sau a mai multor indivizi. Ea este, pentru fiecare, dreptul de a-și exprima opinia, de a-și alege meseria și de a o exercita, de a dispune de proprietatea sa și chiar de a abuza de aceasta, de a circula fără a cere încuviințarea cuiva și fără a da socoteală de motivele sau de treburile pe care le are. Libertatea este, pentru fiecare dintre ei, dreptul de a se reuni cu alți indivizi, fie pentru a discuta despre ceea ce-i interesează, fie pentru a practica cultul pe care îl preferă, fie pur și simplu pentru a-și umple zilele și orele așa cum înclinațiile și fanteziile lor o cer. În fine, libertatea e dreptul fiecăruia de a influența administrarea guvernării, fie prin numirea tuturor sau a anumitor funcționari, fie prin înfățișări, petiții, cereri, pe care autoritatea e mai mult sau mai puțin obligată să le ia în seamă". În contrast, libertatea anticilor consta în „exercitarea colectivă, dar directă, a întregii suveranități, sub diferite aspecte: astfel, ei deliberau în piața publică asupra războiului și a păcii, încheiau tratate de alianță cu străinii, votau legile, pronunțau judecățile, examinau conturile, actele și gestiunea magistraților, îi aduceau pe aceștia în fața întregului popor, îi acuzau, îi condamnau sau îi iertau. Asta este ceea ce anticii numeau libertate: ei admiteau însă, ca fiind compatibilă cu această libertate colectivă, supunerea completă a individului față de autoritatea întregului"[11]. Constant explică multiplele cauze ale diferenței dintre individul antic – cel care, „suveran în

afacerile publice", era „sclav în toate raporturile sale private" – și individul modern – cel care, „independent în viața sa privată", nu este „nici măcar în statele cele mai libere, suveran decît în aparență". Autorul francez așează față în față comunitățile politice antice – restrînse, dominate de un spirit războinic și în care munca era încredințată „unor mîini împovărate de lanțuri" – și, respectiv, comunitățile politice moderne – comunități de mari dimensiuni, iubitoare de comerț și în care munca e făcută de oameni liberi. Constant demonstrează apoi că sistemul reprezentativ – marea creație a modernității politice, perfect adaptată libertății individuale – a fost refuzat de cei care au subscris, în timpul Revoluției franceze, ideilor antice de libertate. El propune, în finalul eseului său, combinarea celor două specii ale libertății, pentru a evita riscul ca independența privată să ducă la neglijarea participării la putere[12].

Următorul text selectat este *Despre perfectibilitatea speciei umane*. Scris înainte de 1805, ca o prefață la o proiectată ediție din *Idei despre filozofia istoriei* a lui Herder, dar publicat pînă la urmă de-abia în 1829[13], textul prelungește o temă – cea a optimismului liberal – care părea să-și fi găsit, cu doar cîțiva ani mai înainte, expresia clasică în filozofia lui Condorcet[14]. De altfel, influența lui Condorcet se face simțită aici, în primul rînd în pasajele referitoare la senzații și la ideile rezultate din combinarea acestora[15]. Propunîndu-și să analizeze natura și limitele perfecționării omului, Benjamin Constant formulează însă un punct de vedere diferit de cel îmbrățișat de către Condorcet în celebra *Schiță a unui tablou istoric al progreselor spiritului uman*: pentru Constant, perfecționarea omului este înscrisă în natura sa, în măsura în care acțiunile umane sînt conduse de idei, iar ideile domină senzațiile. Conținutul acestei perfectibilități umane este „tendința către egalitate"[16]. Inevitabilă și irezistibilă, în ciuda posibilelor derive temporare (aici Constant include și Revoluția franceză), tendința către egalitate este o adevărată „lege" a istoriei, și nu o simplă ipoteză care ar putea fi pusă la lucru pentru a descrie într-un mod convenabil, așa cum au făcut-o contractualiștii, starea naturală[17]. Pentru autorul francez, spiritul uman

înaintează către egalitate, adică spre adevăr și dreptate, dar nu fără dificultăți. Constant exprimă aceste dificultăți cu ajutorul unei formule memorabile: „Spiritul uman are prea multe lumini pentru a se mai lăsa guvernat prin forță sau prin viclenie, dar nu suficiente pentru a se guverna doar prin intermediul rațiunii. Iată de ce el are nevoie de ceva care să fie, în același timp, mai rezonabil decît forța și mai puțin abstract decît rațiunea. De aici provine nevoia unor convenții legale"[18]. Constant era convins că epoca sa era cea a convențiilor legale, o direcție a evoluției istorice pe care, credea el, nu o pot contrazice „nici tiranii cei mai barbari, nici uzurpatorii cei mai insolenți".

Despre Dunoyer și unele dintre lucrările sale[19] este o replică la o lucrare a lui Charles Dunoyer din 1825, intitulată *L'Industrie et la Morale considérées dans leurs rapports avec le liberté.* Constant își dovedește aici talentul de polemist: textul său ilustrează, de altfel, maniera decentă și profundă în care un liberal înțelegea, în secolul al XIX-lea, să respingă ideile adverse. Înainte de toate însă, trebuie spus că reflecția din *Despre Dunoyer și unele dintre lucrările sale* prelungește unele dintre ideile referitoare la temeiul guvernării reprezentative din conferința consacrată libertății și anunță, în același timp, discursul lui Tocqueville despre societatea modernă din *Despre democrație în America.* Astfel, apărîndu-se de acuzația lui Dunoyer de a fi un adversar al progresului civilizației, Constant scria: „Civilizația se află înscrisă în destinul speciei umane. Omul a fost creat pentru a se instrui, pentru a se lumina și, astfel, pentru a se îmblînzi și a se ameliora"; el adăuga însă, pe un ton tocquevillian, următoarele observații: „favorizînd civilizația prin toate eforturile noastre, să încercăm să păstrăm în sînul ei ideile nobile, emoțiile generoase pe care plăcerile tind să le înăbușe. Să respingem acele sisteme înguste care nu îi oferă drept scop speciei umane decît bunăstarea fizică"[20]. Acest discurs este destinat să sublinieze eroarea comisă de școala utilitaristă a lui Bentham, cea care – în opinia lui Constant – a greșit profund atunci cînd a făcut din utilitate un principiu; dimpotrivă, pentru autorul francez, „a da prioritate utilității înseamnă a o distruge" și „a zădărnici orice principiu

moral": utilitatea trebuie să rămînă un efect sau un rezultat al dreptului[21]. Și mai interesantă se dovedește a fi polemica lui Constant cu Dunoyer pe marginea rasismului, polemică în care intervine din nou argumentul perfectibilității: în viziunea lui Constant, teza diferenței dintre rase e falsă întrucît „chiar dacă ar exista rase mai avansate, toate rasele sînt susceptibile de perfecționare". De aceea, „nu are rost", spune el, „să se introducă în raționamentele politice o inegalitate pe care progresele înscrise în natura întregii specii umane tind să o anuleze"[22]. Textul se încheie cu reafirmarea nevoii de libertate a gîndirii, justificată aici de ideea că „nimic nu e definitiv pe pămînt" și că doar niște „pedagogi intoleranți" pot apăra o stare staționară[23].

Aceasta e și tema care domină ultimul text al lui Constant selectat în prezentul volum – *Despre dezvoltarea progresivă a ideilor religioase* – text apărut inițial în *Encyclopédie progressive*, în mai 1826, între primele două și ultimele trei volume din *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements* [24]. Autorul nostru pleacă de la ideea că „există o lege a progresului care acționează în toate sensurile și asupra tuturor obiectelor"[25], adică în politică, în știință, în economie, în administrație, în organizarea socială (unde se succed mai multe faze ale evoluției: starea sălbatică, teocrația, servitutea civilă, feudalitatea, nobilimea). Pentru Constant, religia nu poate face excepție de la această regulă și ar fi „o absurditate" să se susțină că „aceeași religie i se potrivește unei hoarde sălbatice și unui popor civilizat, unei națiuni cufundate în ignoranță și unei societăți luminate"[26]. Apărînd statutul religiei ca un „sentiment inerent omului"[27] și sincronizarea acesteia cu starea socială, Constant observă că imuabilitatea religiei este susținută doar de sacerdoțiu. De religie protestantă, Benjamin Constant nu a ezitat totuși să-și critice co-religionarii, întrucît, scria el, „după ce a reclamat legitimitatea liberei examinări", protestantismul „a vrut să-și aproprie libera examinare ca pe un monopol"[28]. El pledează pentru libertatea religiei, singura soluție pentru a-i conferi acesteia o forță „invincibilă" și pentru a-i garanta „perfectibilitatea"[29].

În anexa prezentului volum, am inclus trei texte.

Primele două sînt scrise de către Charles Dunoyer (1786-1862) și, respectiv, de către Charles Comte (1782-1837), doctrinari ai industrialismului, sau, cu o expresie a lui Constant, adepți ai „papismului industrial"[30]. Cei doi au editat o revistă numită mai întîi *Le Censeur*, apoi *Le Censeur européen*, care a apărut cu numeroase întreruperi, datorate cenzurii, în perioada 1815-1820[31]. Cele două fragmente reținute aici – *Despre facțiuni* (1817), al lui Comte, și, respectiv, *Proiectul de lege referitor la praful de pușcă și la silitră* (1819), al lui Dunoyer – ilustrează foarte bine temele comune lui Constant și celor doi scriitori (perfectibilitatea omului, diferența antici-moderni, opoziția comerț-război), ca și ceea ce-i separă pe Dunoyer și Comte de Benjamin Constant (judecata în termeni de clasă, perspectiva economistă în tratarea influenței nefaste a monopolului asupra dezvoltării industriei).

În sfîrșit, cel de-al treilea text din anexă, intitulat *Libertatea antică și libertatea modernă*, îi aparține lui Edouard Laboulaye (1811-1883), un tocqueviliian convins și primul editor al operei lui Benjamin Constant[32]. Laboulaye a alcătuit acest text în 1863 și l-a publicat în *L'Etat et ses limites, suivi d'essais politiques*, volum apărut doi ani mai tîrziu. Discursul lui Laboulaye este nu numai o reluare a temei centrale din conferința lui Constant despre libertatea anticilor și libertatea modernilor, dar și punctul de vedere al unui autor influențat deja de liberali francezi care scriu după Constant, precum Royer-Collard, Tocqueville sau Prévost-Paradol.

Cristian PREDA

NOTE

1. O schiță a acestei vieți se află în „Cronologia" alcătuită de Antoine Adam, pentru ediția din *Adolphe*, apărută la Flammarion, Paris, 1965, pp. 7-16.

2. V. Benjamin Constant, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier (1796). Des réactions politiques. Des effets de la terreur (1797)*, prefață și note de Philippe Raynaud, Flammarion, Paris, 1988.

3. Cf. Marcel Gauchet, „Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme", in Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes. Ecrits politiques*, textes choisis, annotés et présentés par Marcel Gauchet, Pluriel, 1980, p. 14 (această ediție va fi citată mai jos Gauchet).

4. Lucrare editată de către Henri Grange, la Aubier, Paris, 1991.

5. Tabla de materii a acestui text e reprodusă în Gauchet, pp. 98-103.

6. Pretendentul cu cele mai mici șanse la succesiunea Împăratului.

7. V. traducerea românească în volumul Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și la moderni*, traducere de Corina Dimitriu, studiu introductiv de Anton Carpinschi, Institutul European, Iași, 1996, pp. 23-233.

8. Pentru alte date bio-bibliografice, v. și articolul „Constant de Rebecque, Henri Benjamin", in David Miller (coordonator), *Enciclopedia Blackwell a gîndirii politice*, traducere de Dragan Stoianovici, Humanitas, București, 2000, pp. 136-139.

9. Gauchet, p. 15.

10. V. *infra*, p. 17.

11. V. *infra*, pp. 22-23.

12. Pentru o analiză românească a conferinței lui Constant, v. Aurelian Crăiuțu, „Despre libertatea modernilor în comparație cu libertatea anticilor", in Laurențiu Ștefan-Scalat (coord.), *Dicționar de scrieri politice fundamentale*, Humanitas, 2000, pp. 81-86. V. de asemenea Anton Carpinschi, „De la libertatea anticilor la libertatea modernilor", în Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și la moderni*, Institutul european, Iași, 1996, pp. V-XXVI și Cristian Preda, *Modernitatea politică și românismul*, Nemira, 1998, pp. 138-146 (o comparație între Constant și Isaiah Berlin).

13. Cf. Gauchet, nota 1, p. 699.

14. V. Condorcet, „Progresul nesfîrșit al facultăților individuale", in *Liberalismul*, antologie, comentarii și note de Cristian Preda, pp. 32-34.

15. V. *infra*, pp. 44-46.

16. V. *infra*, p. 53.

17. Pentru această problemă, v. observațiile lui Pierre Manent din *Istoria intelectuală a liberalismului*, Humanitas, 1992, p. 130.

18. V. *infra*, pp. 55-56.

19. Gauchet (nota 1, p. 694) a considerat acest text – inclus în *Mélanges de littérature et de politique* – o simplă reluare a unui articol publicat de către Constant în 1826, în tomul XXIX din *Revue encyclopédique*. Lucien Jaume a remarcat însă că e vorba de două texte distincte (cf. *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997, nota 164, p. 86).

20. V. *infra*, pp. 64-65.

21. V. *infra*, pp. 67-69.
22. V. *infra*, pp. 70-71.
23. V. *infra*, p. 76.
24. Cf. Gauchet, nota 1, p. 691.
25. V. *infra*, p. 82.
26. V. *infra*, p. 82.
27. V. *infra*, p. 86.
28. V. *infra*, p. 84.
29. V. *infra*, p. 97.
30. V. *infra*, p. 74.
31. Cf. Gauchet, nota 3, p. 695.
32. Ediția operei lui Constant alcătuită de Laboulaye în 1861 poartă titlul *Collection complète des ouvrages publiés sur le Gouvernement représentatif et la Constitution actuelle de la France, formant une espèce de Cours de politique constitutionnelle* și cuprinde două volume. Dintre celelalte ediții ale operei lui Constant, să semnalăm aici *Ecrits et discours politiques*, editate de Pozzo di Borgo (2 vol., Paris, 1964) și traducerea engleză *Political Writings*, alcătuită de Biancamaria Fontana (Cambridge, Cambridge University Press, 1988).

PREFAȚĂ

Solicitat de mai multe persoane să reunesc într-un volum diverse eseuri publicate mai înainte în culegeri periodice, am fost de acord cu atît mai mult cu cît mă puteam consacra acestei munci fără să mă abat de la ocupații mai serioase și fără să neglijez treburile imperioase. Parcurgînd fragmentele de politică sau de literatură pe care vroiam astfel să le adun, am găsit că multe depindeau prea mult de circumstanțele care mi le dictaseră. Nu le-am păstrat decît pe cele care mi-au părut că pot prezenta un interes durabil; le-am înlocuit pe celelalte prin eseuri încă inedite. În rest, aș putea caracteriza ca inedit aproape întregul volum. Nu există nici o parte pe care să nu o fi modificat recitind-o.

Dacă această lucrare are vreun merit, acesta este unitatea constantă a perspectivelor.

Am apărat patruzeci de ani același principiu: libertate în toate — în religie, în filozofie, în literatură, în industrie, în politică; și prin libertate înțeleg triumful individualității atît asupra autorității care ar vrea să guverneze despotic, cît și asupra maselor care reclamă dreptul de a aservi minoritatea majorității. Despotismul nu are nici un drept. Majoritatea îl are pe acela de a constrînge minoritatea să respecte ordinea. Dar tot ceea ce nu tulbură ordinea, tot ceea ce nu este decît interior, precum opinia, tot ceea ce, în manifestarea opiniei, nu-i dăunează celuilalt, fie provocînd violențe materiale, fie opunîndu-se unei manifestări contrare, tot ceea ce, în privința industriei, lasă industria rivală

să se exercite liber, este individual și nu ar putea fi într-un mod legitim supus puterii sociale.

Am spus despre aceste teme tot ceea ce gîndesc: în ceea ce privește religia, poate că le voi displăcea în egală măsură credincioșilor și necredincioșilor, cel puțin celor care au îmbrățișat necredința ca pe o doctrină dogmatică; în ceea ce privește istoria tulburărilor noastre, admiratorilor bine intenționați ai lui Robespierre și Saint-Just, dar și dușmanilor lui Malesherbes și La Fayette; în ceea ce privește imperiul, fanaticilor lui Napoleon și detractorilor săi. Poate că aversiunea mea față de regulile persistente care au împiedicat atît de mult timp progresele literaturii noastre, va fi cauza dușmăniei din partea celor care proclamă necesitatea imitației, pentru că originalitatea le este inaccesibilă.

Dar ce importanță au toate acestea? Aceste lucruri nu au importanță decît atunci cînd ai perspective personale. Numai acela care vrea, în propriul său interes, pentru a atinge un scop care îi este propriu, să traverseze mulțimea, trebuie să știe să-și facă loc printre vecini fără a-i ciocni și să se așeze în fața lor fără a-i supăra.

Dar atunci cînd nu ai alt scop decît buna cunoaștere a marii crize care a fost pregătită de două secole și s-a manifestat de patruzeci de ani, și urmarea mișcării care conduce întreaga specie umană spre o sferă mai bună a ideilor și a instituțiilor, poți și trebuie să spui tot ceea ce gîndești.

Criza care are loc sub ochii noștri, în ciuda rezistențelor unora, a declamațiilor altora, chiar fără știrea mulțimii care este făcută să contribuie la ea, nu este ultima care va schimba fața lumii. După lucrurile care cad astăzi, multe vor mai cădea. Dar aceste distrugeri, sau pentru a spune mai bine: aceste eliberări ulterioare sînt rezervate unei alte epoci. Să nu anticipăm vremurile: să ne pătrundem de doctrinele pe care vremurile le-au adus și pe care le consolidează.

În privința guvernării, egalitatea cea mai absolută a drepturilor repartizate între toți indivizii care formează corpul națiunii trebuie să fie și va fi în curînd, în toate țările civilizate, prima condiție a existenței oricărei guvernări. Funcțiile vor fi diferite,

formele vor fi combinate astfel încît să se mențină ordinea; dar vor fi trasate limite fixe tuturor puterilor, pentru că puterile nu sînt decît mijloacele, iar păstrarea și exercitarea drepturilor reprezintă scopul. Prin urmare, vor exista variațiuni, schimbări progresive în funcții, forme, întindere, competență, denumirea puterilor, dar fondul va fi în mod necesar, sub aceste diferite denumiri sau forme, egalitatea drepturilor pe care tocmai le-am indicat; și toți cei care vor poseda aceste drepturi vor fi autorizați să contribuie la apărarea lor, adică să participe într-un mod oarecare la crearea legilor care vor determina acțiunea guvernului.

În privința economiei politice, vor exista, referitor la proprietate, respect și protecție, pentru că proprietatea este o convenție legală, necesară epocii, dar dispoziția, divizarea, subdivizarea, circulația și diseminarea proprietății nu vor cunoaște nici o restricție, nici o piedică, pentru că libertatea nelimitată de a păstra, de a aliena, de a fragmenta, de a denatura proprietatea este, în starea noastră socială, dreptul inerent, nevoia esențială a tuturor celor care posedă. Toate genurile de proprietate vor fi la *fel de sacre în fața legii*; dar fiecare va avea un rang și se va bucura de influența pe care i-o atribuie natura lucrurilor. Proprietatea industrială se va situa, fără ca legea să se amestece, în fiecare zi deasupra proprietății funciare, pentru că, așa cum am mai spus-o în altă parte, proprietatea funciară este valoarea lucrului, iar cea industrială, valoarea omului. Va mai exista în plus, referitor la industrie, libertate, concurență, absența oricărei intervenții a autorității, fie pentru a-i feri pe indivizi de propriile lor erori (experiența lor trebuie să-i lumineze), fie pentru a-i asigura publicului cele mai bune obiecte de consum (experiența sa trebuie să-i ghideze alegerile), și orice monopol, orice privilegiu, orice corporație protejată în detrimentul activității și a întreprinderilor individuale vor dispărea fără întoarcere.

În privința opiniei, a credințelor, a luminilor, va exista o neutralitate completă din partea guvernului, pentru că guvernul, format din oameni de aceeași natură cu cei pe care îi guvernează, nu are mai mult decît ei opinii incontestabile, credințe sigure sau lumini infailibile. I se va acorda cel mult facultatea de a reuni și

de a păstra toate materialele necesare instrucției, de a întemeia depozite, deschise tuturor, din care fiecare să se hrănească după plac, pentru a folosi instrucția nestingherit, fără să-i fie impusă vreo direcție.

Aceasta este, cred, starea socială spre care începe să se îndrepte specia umană. A atinge această stare socială este o necesitate, și va fi, prin urmare, vocația epocii. A vrea să rămîi dincoace ar fi prea puțin înțelept; a vrea să treci dincolo ar fi prematur.

În acest timp, multe lucruri care vor deveni inutile vor fi încă privite ca necesare; multe lucruri care vor deveni necesare vor fi considerate problematice, paradoxale, poate chiar criminale. Dar să nu ne ocupăm de ele, căci fiecărui secol îi ajunge munca sa.

DESPRE LIBERTATEA ANTICILOR ȘI LIBERTATEA MODERNILOR

Îmi propun să vă înfățișez cîteva distincții inedite între două genuri de libertate. Diferențele dintre ele au fost pînă acum trecute cu vederea ori prea puțin luate în seamă. Libertatea pe care o iubeau popoarele antice e cu totul diferită de libertatea de care se bucură națiunile moderne. Dacă nu mă înșel, cercetarea mea va trezi interesul din două motive.

În primul rînd, confundarea celor două specii ale libertății ne-a adus multe rele în vremurile devenite celebre din revoluția noastră. Franța și-a văzut puterile sleite de mai multe încercări inutile; autorii lor, iritați de insuccesul avut, au căutat s-o constrîngă să se bucure de binele pe care ea l-ar fi dorit.

În al doilea rînd, revoluția noastră fericită (îi zic „fericită" în ciuda exceselor sale, căci mă gîndesc la rezultatele ei) ne-a adus binefacerile unei guvernări reprezentative; de aceea, e demn de interes și util să cercetăm de ce această guvernare, singura la adăpostul căreia putem găsi azi oarece libertate și liniște, a fost aproape în întregime necunoscută națiunilor libere din Antichitate.

Știu că, uneori, s-a pretins că s-ar putea regăsi la unele popoare antice urme ale guvernării reprezentative, de pildă, în republica lacedemoniană sau la strămoșii noștri gali. Lucrurile nu stau însă așa.

Guvernarea lacedemoniană era o aristocrație monahală, și nicidecum una reprezentativă. Puterea regilor era limitată, dar limitarea venea de la efori și nu de la oameni investiți cu o

misiune asemănătoare celei pe care alegerile o conferă azi apărătorilor libertăților noastre. Nu se poate contesta faptul că eforii, după ce au fost instituiți de către regi, au fost mai tîrziu numiți de către popor. Dar ei nu erau decît cinci la număr, iar autoritatea lor era în egală măsură religioasă și politică, ei participînd chiar la administrarea guvernării, adică la puterea executivă. În acest fel, privilegiul lor, ca și în cazul majorității magistraților populari din republicile antice, departe de a fi o barieră împotriva tiraniei, devenea el însuși o tiranie insuportabilă.

Regimul galilor, ce semăna mult cu cel pe care unii ar vrea să ni-l ofere azi, era deopotrivă teocratic și războinic. Preoții se bucurau de o putere fără margini. Clasa militară (sau nobilimea) poseda privilegii de-a dreptul insolente și opresive. Poporul nu avea nici drepturi, nici garanții ale acestora.

La Roma, tribunii aveau, pînă la un anumit punct, o misiune reprezentativă. Ei erau organele acelor plebei pe care oligarhia (ce nu diferă de la secol la secol) îi supusese la o sclavie necruțătoare după ce-i răsturnase pe regi. Poporul exercita totuși, în mod direct, o mare parte din drepturile politice. El se reunea pentru a vota legile ori pentru a-i judeca pe patricienii acuzați pentru fărădelege. Prin urmare, la Roma nu existau decît urme neînsemnate ale sistemului reprezentativ.

Acest sistem e o descoperire a modernilor și veți vedea, Domnilor, că stadiul în care se afla specia umană în Antichitate nu îngăduia apariția ori stabilirea unei instituții de acest fel. Popoarele vechi nu erau capabile nici să-i resimtă necesitatea, nici să-i aprecieze avantajele. Organizarea lor socială le făcea să-și dorească o libertate cu totul diferită de cea pe care acest sistem ne-o asigură. Expunerea mea va fi consacrată demonstrării acestui adevăr.

Gîndiți-vă mai întîi, Domnilor, ce înțeleg englezii, francezii ori americanii din zilele noastre prin libertate!

Libertatea este, pentru fiecare dintre ei, dreptul de a nu fi supus decît legilor, de a nu putea fi nici arestat, nici deținut, nici condamnat la moarte, nici maltratat în vreun fel din voința arbitrară a unuia sau mai multor indivizi. Ea este, pentru fiecare,

dreptul de a-și exprima opinia, de a-și alege meseria și de a o exercita; de a dispune de proprietatea sa, și chiar de a abuza de aceasta; de a circula fără a cere încuviințarea cuiva și fără a da socoteală de motivele sau de treburile pe care le are. Libertatea este, pentru fiecare din ei, dreptul de a se reuni cu alți indivizi fie pentru a discuta despre ceea ce-i interesează, fie pentru a practica cultul pe care îl preferă, fie pur și simplu pentru a-și umple zilele și orele așa cum înclinațiile și fanteziile lor o cer. În fine, libertatea e dreptul fiecăruia de a influența administrarea guvernării fie prin numirea tuturor sau a anumitor guvernanți, fie prin înfățișări, petiții, cereri pe care autoritatea e mai mult sau mai puțin obligată să le ia în seamă. Comparați acum libertatea anticilor cu această libertate.

Libertatea anticilor consta în exercitarea colectivă, dar directă, a întregii suveranități, sub diferite aspecte: astfel, ei deliberau în piața publică asupra războiului și a păcii, încheiau tratate de alianță cu străinii, votau legile, pronunțau judecățile, examinau conturile, actele și gestiunea magistraților, îi aduceau pe aceștia în fața întregului popor, îi acuzau, îi condamnau sau îi iertau. Asta este ceea ce anticii numeau libertate: ei admiteau însă, ca fiind compatibilă cu această libertate colectivă, supunerea completă a individului față de autoritatea întregului. Nu veți găsi la ei aproape nici unul din foloasele libertății modernilor pe care le-am evocat adineauri. Toate acțiunile lor private erau supuse unei severe supravegheri. Independența opiniilor, a alegerii meseriei și mai cu seamă a religiei nu îi erau consimțite individului. Posibilitatea de a-ți alege cultul, pe care noi o privim ca pe unul din drepturile cele mai prețioase, li s-ar fi părut anticilor o crimă și un sacrilegiu. În privința lucrurilor ce nouă ni se par de-a dreptul futile, autoritatea corpului social se interpunea și limita voința indivizilor. Cînd Terpandru și-a adăugat o coardă la liră, eforii spartani au considerat actul său o insultă.

Autoritatea intervenea pînă și în relațiile strict domestice. Tînărul lacedemonian nu-și putea vizita în mod liber logodnica, iar la Roma cenzorii cercetau cu de-amănuntul intimitatea

familiilor. Legile reglementau moravurile și, cum totul ținea de moravuri, nu exista nimic nereglementat de legi.

Prin urmare, în Antichitate individul era, de regulă, suveran în afacerile publice, dar sclav în toate raporturile sale private. În calitate de cetățean, el hotăra în problemele păcii și ale războiului; ca particular, îi erau circumscrise, observate și reprimate toate mișcările; ca parte a corpului colectiv, el își interoga, destituia, condamna, îndepărta, exila, ucidea magistrații sau superiorii (căci aceștia erau supuși corpului colectiv), putînd în același timp să fie privat de statutul său, să-i fie retrase demnitățile, să fie izgonit sau condamnat la moarte prin voința discreționară a ansamblului din care făcea parte. La moderni, dimpotrivă, independent în viața sa privată, individul nu este, nici măcar în statele cele mai libere, suveran decît în aparență. Suveranitatea sa e restrînsă, aproape întotdeauna suspendată; iar dacă uneori, înconjurat de precauții și piedici, el își exercită totuși această suveranitate, nu o face decît pentru a renunța la ea.

Trebuie să mă opresc aici o clipă pentru a preveni o posibilă obiecție. Exista, în Antichitate, o republică în care aservirea existenței individuale față de corpul colectiv nu era atît de completă pe cît am descris-o. Această republică e cea mai celebră dintre toate; cred că ghiciți că mă gîndesc la Atena. Voi reveni la ea mai tîrziu și voi arăta de ce spusele mele sînt adevărate. Vom vedea de ce, între toate statele antice, Atena era statul ce semăna cel mai mult cu statele moderne. Peste tot, exceptînd Atena, jurisdicția socială era nelimitată. Anticii, cum zicea Condorcet, nu aveau noțiunea drepturilor individuale; oamenii nu erau, ca să zicem așa, decît niște mașini cărora legea le regla resorturile și le dirija rotițele. Aceeași aservire a caracterizat și epocile de glorie ale republicii romane: într-un anumit fel, individul era pierdut în națiune, cetățeanul era pierdut în cetate.

Ajungem acum la sursa acestei diferențe esențiale dintre antici și noi. Toate republicile antice își duceau viața într-un cadru restrîns. Cea mai populată, cea mai puternică, cea mai considerabilă dintre ele nu era egală, ca întindere, nici măcar cu cel mai mic dintre statele moderne. O consecință inevitabilă a întinderii

lor restrînse era spiritul belicos al acestor republici; fiecare popor îşi ofensa fără încetare vecinii ori era ofensat de către ei. Împinse astfel în chip necesar unul împotriva celuilalt, popoarele se înfruntau ori se ameninţau în continuu. Cele care nu aveau gînduri cuceritoare nu puteau totuşi depune armele, de frică să nu fie cucerite. Toată lumea îşi cîştiga securitatea, independenţa şi chiar existenţa cu preţul războiului. Războiul era interesul constant, ocupaţie devenită aproape o obişnuinţă a statelor libere din Antichitate. În sfîrşit, ca o consecinţă necesară a acestui fel de a fi, toate statele aveau sclavi. Profesiile mecanice şi, la unele popoare, chiar şi cele industriale, erau încredinţate unor mîini împovărate de lanţuri. Lumea modernă ne oferă un spectacol cu totul diferit. Cele mai neînsemnate state de astăzi sînt incomparabil mai mari decît Sparta sau Roma, de-a lungul a cinci secole. Divizarea Europei în mai multe state este, graţie progresului luminilor, mai degrabă aparentă decît reală. În timp ce, altădată, fiecare popor forma o familie izolată, inamică prin naştere celorlalte familii, azi există o masă de oameni, sub diferite nume şi dispunînd de felurite moduri de organizare socială, dar omogenă prin natură. Ea este suficient de puternică pentru a nu se teme de hoardele barbare, şi suficient de luminată pentru ca războiul să i se pară o povară. Această masă de oameni tinde în chip constant către pace.

Diferenţa evocată implică o alta. Războiul e anterior comerţului; de fapt, războiul şi comerţul nu sînt decît două mijloace diferite pentru atingerea aceluiaşi scop, şi anume acela de a poseda ceva dorit. Comerţul nu e decît un omagiu adus forţei posesorului de către cel ce aspiră la posesiune. El e o tentativă de a obţine de bunăvoie ceea ce nu mai speră să fie cucerit prin violenţă. Cineva care ar fi întotdeauna mai puternic decît toţi ceilalţi nu s-ar gîndi niciodată la comerţ. Experienţa probîndu-i că războiul, adică utilizarea forţei sale împotriva forţei altuia, îl expune unor rezistenţe şi unor eşecuri, îl împinge să recurgă la comerţ, adică la un mijloc mai blînd şi mai sigur de a angaja interesul altcuiva să consimtă la ceea ce convine interesului său. Războiul e impuls, comerţul e calcul. Dar tocmai de aceea trebuie să vină

o epocă în care comerțul să înlocuiască războiul. Epoca aceasta a venit.

Nu vreau să spun că nu au existat și în Antichitate popoare comerciale. Ele erau însă o excepție de la regula generală. Spațiul nu îmi îngăduie să vă expun aici toate obstacolele ce se opuneau în trecut progresului comerțului; de altfel, le cunoașteți la fel de bine ca și mine și, de aceea, nu voi aminti decît unul dintre ele. Necunoașterea busolei îi obliga pe navigatorii antici să nu se depărteze prea mult de țărmuri. Traversarea coloanelor lui Hercule, adică trecerea prin strîmtoarea Gibraltar, era considerată cea mai îndrăzneață acțiune. Fenicienii și cartaginezii, cei mai abili dintre navigatori, nu au îndrăznit să facă așa ceva decît foarte tîrziu, iar exemplul lor n-a fost imitat prea curînd. La Atena, despre care voi vorbi imediat, interesul pentru navigație era de aproximativ 60%, interesul altor republici nefiind decît de 12%, într-atît era considerată navigația un pericol.

O digresiune pe această temă ar fi, din păcate, prea lungă; dacă aș putea-o face, v-aș arăta, pornind de la unele detalii ale moravurilor, obișnuințelor și traficului practicat de popoarele comerciale ale Antichității cu celelalte popoare, că, la ele, comerțul era, ca să zicem așa, impregnat de spiritul epocii, de atmosfera războinică și plină de ostilitatea ce le înconjura. Comerțul era atunci un accident fericit; el e azi o stare obișnuită, scopul unic, tendința universală, viața adevărată a națiunilor. Acestea își doresc liniștea și belșugul, iar sursa belșugului o găsesc în industrie. Războiul e oricînd un mijloc mai eficace de realizare a dorințelor. Azi însă el nu mai oferă nici indivizilor, nici națiunilor beneficii care să egaleze rezultatele muncii pașnice și a schimburilor regulate. La antici, un război victorios adăuga bogăției publice și particulare sclavi, tributuri, pămînturi de împărțit. La moderni, un război victorios costă în mod infailibil mult mai mult decît merită.

În sfîrșit, grație comerțului, religiei, progreselor intelectuale și morale ale speciei umane, nu mai există sclavi în națiunile europene. Profesiunile sînt exercitate de către oameni liberi, care satisfac nevoile societății. Rezultatul necesar al acestor diferențe e ușor de presimțit.

În primul rînd, creșterea întinderii unei țări diminuează importanța politică a fiecărui cetățean în parte. Republicanul cel mai obscur din Roma sau din Sparta constituia efectiv o forță. Nu mai e cazul simplului cetățean din Marea Britanie ori din Statele Unite. Influența sa personală e un fenomen imperceptibil al voinței sociale ce imprimă guvernării o anume direcție.

În al doilea rînd, abolirea sclaviei i-a luat populației libere tot răgazul de care dispunea atunci cînd sclavii făceau cea mai mare parte din muncă. Fără populația alcătuită din sclavii Atenei, nu ar fi fost cu putință ca 20 000 de cetățeni să delibereze zilnic în piața publică.

În al treilea rînd, comerțul, spre deosebire de război, nu îngăduie intervale de inactivitate în viața omului. Exercitarea continuă a drepturilor politice, discutarea zilnică a afacerilor de stat, dialogurile, conciliabulele, întregul cortegiu și toată agitația facțiunilor care erau – dacă îmi e îngăduit să folosesc acești termeni – niște frămîntări necesare, o îndatorire obligatorie în viața popoarelor libere ale Antichității (căci altfel ele s-ar fi ofilit sub povara unei inacțiuni dureroase), toate acestea nu ar aduce decît tulburare și osteneală națiunilor moderne: aici, fiecare individ e ocupat cu propriile sale speculații, cu afacerile sale, cu satisfacțiile pe care le capătă ori pe care le speră, și nu vrea să fie deturnat de la acestea decît din cînd în cînd și cît de puțin posibil.

În fine, comerțul inspiră oamenilor o iubire vie pentru independența individuală. El le întreține nevoile și le satisface dorințele fără ca autoritatea să intervină. O asemenea intervenție e aproape întotdeauna – și nu știu de ce zic „aproape" – ceva stînjenitor și constrîngător. De fiecare dată cînd puterea colectivă vrea să se amestece în afacerile particulare, ea îi vexează pe cei ce fac afaceri. De fiecare dată cînd un guvern vrea să se ocupe de afacerile noastre, o face mai prost și mai costisitor decît noi.

V-am spus că voi vorbi despre Atena, al cărei exemplu ar putea fi opus unora dintre afirmațiile mele; el va confirma, de fapt, toate aceste afirmații.

Așa cum am spus deja, Atena era cea mai comercială dintre toate republicile grecești; ea acorda, de asemenea, infinit mai

multă libertate individuală cetățenilor săi decît Roma sau Sparta. Dacă aș putea intra în detalii istorice, v-aș arăta că dispariția unora din trăsăturile ce distingeau republicile antice de cele moderne a fost provocată, în cazul atenienilor, tocmai de comerț. Spiritul comercianților atenieni era asemănător celui al comercianților din zilele noastre. Xenophon ne spune că, în timpul războiului peloponeziac, ei și-au retras capitalurile de pe continent, adică din Atena, pentru a le trimite în insulele arhipelagului. Comerțul a creat la atenieni circulația. La Isocrate găsim mențiuni ale folosirii scrisorilor de schimb. Trebuie observat, de asemenea, cît de asemănătoare erau moravurile lor cu ale noastre. Citindu-l tot pe Xenophon, se poate vedea că bărbații – mulțumiți atunci cînd pacea și afecțiunea plină de bună-cuviință domneau în sînul menajului – țineau cont de slăbiciunile femeilor datorate tiraniei naturii, închideau ochii în fața irezistibilei puteri a pasiunilor, iertau prima greșeală a soțiilor și o uitau pe cea de-a doua.

În relațiile lor cu străinii, ei acordau drept de cetate oricui venea la ei cu întreaga familie și se apucau de o meserie sau de o industrie; în fine, ceea ce ne frapează e dragostea lor excesivă pentru independența individuală. În statul lacedemonian, spunea un filozof, cetățenii alergau atunci cînd un magistrat îi chema; un atenian era, în schimb, disperat dacă ar fi fost considerat dependent de un magistrat.

Cu toate acestea, întrucît mai multe împrejurări decisive pentru firea popoarelor antice existau și la Atena, întrucît exista o populație aflată în sclavie, iar teritoriul era foarte restrîns, găsim și aici vestigii ale libertății proprii anticilor. Poporul făcea legile, examina puterea magistraților, îl soma pe Pericles să dea seama în fața lui, îi condamna la moarte pe toți generalii ce comandaseră bătălia Arginuselor. În același timp, existența ostracismului – un arbitrariu legal și lăudat de toți legislatorii vremii, dar care nouă ni se pare, și trebuie să ni se pară, o nedreptate revoltătoare – dovedește că individul era încă aservit supremației corpului social atenian, ceea ce azi nu se mai întîmplă în nici unul din statele sociale libere din Europa.

Din cele expuse rezultă că nu ne mai putem bucura de libertatea anticilor, care consta în participarea activă și constantă la puterea colectivă. Libertatea noastră trebuie să constea în satisfacțiile pe care ni le oferă, în tihnă, independența noastră privată. În Antichitate, participarea fiecăruia la suveranitatea națională nu era nicidecum, așa cum se întîmplă azi, o supoziție abstractă. Voința fiecăruia avea o influență reală; exercitarea acestei voințe constituia o plăcere aprinsă și repetată. În consecință, anticii erau dispuși să facă multe sacrificii pentru conservarea drepturilor lor politice și a participării lor la administrarea statului. Cum fiecare individ își privea cu orgoliu sufragiu personal, el găsea în această conștiință a importanței personale o amplă compensație.

Această compensație nu mai există în zilele noastre. Pierdut în mulțime, individul nu percepe aproape niciodată influența pe care o exercită. Niciodată voința sa nu-și pune amprenta pe ansamblu; nicăieri nu va putea vedea, cu propriii săi ochi, semnele cooperării. Exercitarea drepturilor politice nu ne mai oferă decît o fărîmă din satisfacțiile pe care anticii le aflau în ea; în același timp, progresele civilizației, tendința comercială a epocii, comunicarea dintre popoare au multiplicat și diversificat la infinit mijloacele fericirii particulare.

Rezultă că noi trebuie să ținem mai mult decît anticii la independența noastră individuală. Căci anticii, atunci cînd preferau drepturile politice acestei independențe, sacrificau un bine mai mic pentru a dobîndi unul mai mare; dacă noi am face același sacrificiu, am da mai mult pentru a dobîndi mai puțin.

Anticii urmăreau împărțirea puterii sociale între toți cetățenii Asta numeau ei libertate. Modernii urmăresc securitatea posesiunilor private; ei numesc libertate garanțiile acordate, prin intermediul unor instituții, acestor posesiuni private.

Am afirmat la început că, nesesizînd aceste diferențe, oameni care altfel erau bine intenționați au adus rele infinite în timpul lungii și furtunoasei noastre revoluții. Cel de Sus nu îmi îngăduie să le fac reproșuri prea severe, căci greșeala lor era scuzabilă. Nu am putea citi frumoasele pagini ale anticilor, ori reface acțiunea

marilor oameni ai acelor timpuri, fără a resimți o emoție cu totul specială, pe care nimic din ceea ce e modern nu e capabil s-o trezească. Vechile componente ale unei naturi care era, ca să spunem așa, anterioară naturii noastre par să se trezească în noi o dată cu aceste amintiri. E greu să nu regreți acele timpuri în care facultățile omului urmau un traseu prestabilit, dar dădeau naștere unor cariere strălucite, energice și care erau însoțite de sentimentul forței și al demnității; iar atunci cînd te lași în voia acestor regrete, e imposibil să nu vrei să și imiți ceea ce regreți.

Această impresie profundă, mai cu seamă atunci cînd noi aveam parte de guvernări abuzive care, fără a fi puternice, erau ofensatoare, absurde în principii și ticăloase în acțiune; era vorba de guvernări care aveau drept resort arbitrariul și drept scop deprecierea speciei umane, și pe care unii oameni îndrăznesc să ni le mai laude și astăzi, ca și cum am putea uita vreodată că am fost victimele obstinației lor, ai neputinței și, în cele din urmă, martorii răsturnării acestora. Scopul reformatorilor noștri a fost nobil și generos. Cine dintre noi nu și-a simțit inima bătînd plină de speranță la intrarea pe calea pe care reformatorii păreau s-o deschidă? Blestemat fie cel care nu simte nevoia să declare că a recunoaște unele erori comise de primele noastre călăuze nu înseamnă a le stigmatiza memoria, nici a dezavua opiniile pe care prietenii umanității le-au susținut dintotdeauna!

Acești oameni se inspirau însă în teoriile lor din lucrările a doi filozofi ce nu luau în seamă modificările aduse de două mii de ani în înclinațiile speciei umane. Voi examina, poate, odată sistemul celui mai ilustru dintre acești filozofi, J.J. Rousseau, și voi arăta că, transferînd în timpurile noastre moderne o putere socială și o suveranitate colectivă de o întindere tipică acelor secole, acest geniu sublim, animat de dragostea cea mai curată pentru libertate, a furnizat totuși cîteva pretexte funeste mai multor forme de tiranie. Chiar dacă voi evidenția ceea ce eu consider drept lucruri demne de dispreț, voi fi circumspect în refuzul meu și respectuos atunci cînd voi blama. Voi evita, desigur, să mă alătur detractorilor unui mare om. Atunci cînd, din întîmplare, descopăr că sînt de acord cu ei în legătură cu vreo ches-

lume, devin suspicios cu privire la propria mea persoană. Ca nu cumva să par, fie și o singură clipă, că împărtășesc părerea lor într-o chestiune de detaliu, sînt nevoit să îi dezavuez și să îi stigmatizez atît cît pot pe toți acești pretinși aliați.

Cu toate acestea, adevărul trebuie să biruie considerentele ce fac atît de puternice strălucirea unui talent prodigios și autoritatea unui imens renume. Așa cum se va vedea, nu lui Rousseau trebuie să îi atribuim în principal eroarea pe care o voi combate. Ea aparține mai degrabă unuia din succesorii săi, mai puțin elocvent, dar nu și mai puțin auster; e vorba de cineva care exagera de o mie de ori mai mult decît Rousseau.

Abatele de Mably poate fi privit ca reprezentantul sistemului care, conform maximelor libertății antice, vrea ca cetățenii să fie complet supuși pentru ca națiunea să fie suverană, și ca individul să fie sclav pentru ca poporul să fie liber.

Abatele de Mably, la fel ca Rousseau și ca mulți alții, lua autoritatea corpului social drept libertate și credea, precum antici, că orice mijloc e bun pentru a extinde acțiunea acestei autorități asupra părții recalcitrante a existenței umane, a cărei independență o deplora. Peste tot în lucrările sale, Mably își exprimă regretul că legea nu poate afecta decît acțiunile oamenilor. El ar fi vrut ca legea să afecteze și gîndurile și impresiile cele mai trecătoare, ca ea să-l urmărească pe om fără încetare, nelăsîndu-i nici un refugiu. Imediat ce găsea, la un popor oarecare, o măsură vexatoare, credea că a făcut o descoperire teribilă și o propunea drept model; el detesta libertatea individuală ca pe un inamic personal; de îndată ce întîlnea în istorie o națiune complet lipsită de libertate individuală și de orice libertate politică, nu se putea împiedica să o admire. Mably se extazia în fața egiptenilor pentru că, spunea el, la egipteni totul era rînduit prin lege, inclusiv odihna și nevoile; totul se plia sub imperiul legislatorilor și fiecare moment al zilei era ocupat cu o îndatorire. Iubirea însăși era supusă acestei intervenții respectate, legea fiind cea care, rînd pe rînd, deschidea și închidea camera nupțială.

Sparta, cea care asocia anumitor forme republicane aceeași aservire a indivizilor, trezea în mintea lui Mably un entuziasm și

mai viu. Cetatea lacedemoniană, o mînăstire de mari dimensiuni, i se părea idealul unei republici perfecte. Mably disprețuia în chip profund Atena și ar fi rostit cu dragă inimă despre această națiune, prima între cele grecești, ceea ce un academician și un mare senior spunea despre Academia Franceză: „Ce despotism înfiorător: toată lumea face aici ceea ce vrea!" Trebuie să adaug că acest mare senior vorbea despre Academie așa cum era ea acum treizeci de ani.

Montesquieu, care era un bun observator, pentru că avea o minte mai puțin înfierbîntată, n-a comis aceleași erori. El a fost frapat de diferențele pe care le-am evocat și eu, dar n-a descoperit adevărata lor cauză.

„Politicienii greci – spunea el – ce trăiau într-o guvernare populară nu recunoșteau altă forță în afara celei a virtuții. Cei de azi nu ne vorbesc decît de manufacturi, de comerț, de finanțe, de bogății și chiar de lux."

Montesquieu atribuia această diferență opoziției dintre republică și monarhie, dar ea trebuie pusă pe seama spiritului diferit al timpurilor antice și al celor moderne. Cetățenii republicii, ca și supușii monarhiilor, doresc cu toții plăceri, și în starea actuală a societăților nu există cineva care să nu le vrea. Poporul care e astăzi cel mai atașat de propria sa libertate era, înainte de eliberarea Franței, și poporul cel mai atașat de plăcerile vieții; iar el ținea la propria libertate mai ales pentru că vedea în ea garanția plăcerilor pe care le prețuia. Altădată, acolo unde exista libertate, se puteau suporta și privațiunile; azi, peste tot unde există privațiune, pentru a te resemna cu ea, e necesară sclavia. În zilele noastre e mult mai ușor să faci dintr-un popor de sclavi un popor de spartiați decît să formezi spartiați pentru libertate. Oamenii care s-au trezit purtați de mersul evenimentelor în fruntea revoluției noastre erau – din cauza educației primite – otrăviți de opinii antice, devenite false, dar onorate tocmai de filozofii despre care am vorbit. Metafizica lui Rousseau, în mijlocul căreia apăreau pe neașteptate, ca niște fulgere, adevăruri sublime și pasaje de o elocvență entuziasmantă, austeritatea lui Mably, intoleranța lui, ura sa împotriva tuturor pasiunilor umane, aviditatea cu care

căuta să le aservească pe toate, principiile lui exagerate despre competența legii, diferența dintre ceea ce recomanda el și ceea ce realmente existase, declamațiile sale împotriva bogăției și chiar împotriva proprietății, toate aceste lucruri trebuiau să îi farmece pe acei oameni înfierbîntați de o victorie recentă și care, cucerind puterea legală, erau dispuși să extindă respectiva putere asupra tuturor lucrurilor. Asemenea oameni considerau ca prețioasă autoritatea a doi scriitori dezinteresați care, aruncînd anatema asupra despotismului oamenilor, redactaseră în chip axiomatic textul legii. Ei au vrut deci să exercite forța publică așa cum învățaseră, de la călăuzele lor, că fusese ea exercitată altădată în statele libere. S-a crezut astfel că totul trebuia să cedeze în fața voinței colective, și că toate restrîngerile drepturilor individuale vor fi din plin compensate prin participarea la puterea socială.

Știți ce a rezultat de aici. Niște instituții libere, care ar fi fost întemeiate pe cunoașterea spiritului vremii, ar fi putut rezista. În schimb, edificiul reînnoit al anticilor s-a prăbușit (în ciuda numeroaselor eforturi și acte eroice demne de admirație), căci puterea socială rănea în toate sensurile independența individuală fără a-i suprima necesitatea. Națiunea nu credea că o participare ideală la o suveranitate abstractă merită sacrificiile ce i se cereau. I se repetau în van vorbele lui Rousseau, care afirmase că legile libertății sînt de o mie de ori mai austere decît asprimea jugului tiranilor. Națiunea nu voia aceste legi austere și, descurajată, credea uneori că jugul tiranilor ar fi preferabil. Experiența s-a produs și națiunea a văzut că se înșela. Ea a descoperit astfel că arbitrariul oamenilor era mai rău decît cele mai rele legi. Legile trebuie să aibă și ele anumite limite.

Dacă am reușit să vă împărtășesc opinia pe care, cred eu, aceste fapte trebuie s-o producă, veți recunoaște că am dreptate atunci cînd afirm că următoarele principii sînt adevărate:

Independența individuală e prima dintre nevoile moderne. În consecință, nu trebuie să cerem sacrificarea ei pentru a instaura libertatea politică.

Rezultă că în vremurile moderne nu e admisibilă nici una din numeroasele și mult lăudatele instituții ce limitau în republicile antice libertatea individuală.

Acest adevăr pare la prima vedere ușor de stabilit. Multe din guvernările de azi nu par deloc dispuse să imite republicile Antichității. Totuși, chiar atunci cînd nu le prea sînt pe plac instituțiile republicane, ele apreciază în mod deosebit anumite obiceiuri republicane. Din păcate, e vorba tocmai de acelea care îngăduie excluderea, exilul ori jaful. Îmi amintesc că în 1802 a fost strecurat, într-o lege a tribunalelor speciale, un articol ce introducea în Franța ostracismul grecesc; doar Dumnezeu știe cîți oratori plini de elocință ne-au vorbit atunci – pentru a susține articolul cu pricina, care a fost totuși retras – despre libertatea Atenei și despre toate sacrificiile pe care indivizii ar trebui să le facă pentru a conserva această libertate! Tot așa, de curînd, atunci cînd autoritățile, cuprinse de teamă, au încercat să dirijeze alegerile în favoarea lor, un jurnal, care nu e totuși îmbibat de republicanism, a propus reintroducerea cenzurii romane, pentru a-i îndepărta pe candidații primejdioși. Cred deci că nu fac o digresiune inutilă dacă, pentru a-mi sprijini aserțiunile, voi spune cîteva cuvinte despre aceste două instituții atît de mult lăudate.

Ostracismul atenian se întemeia pe ipoteza că societatea are întreaga autoritate asupra membrilor săi. În acest fel, ostracismul era justificat: într-un mic stat, unde influența unui individ sprijinit pe creditul, clientela ori gloria sa egala adeseori puterea masei, ostracismul putea avea o aparentă utilitate. Astăzi însă, indivizii au anumite drepturi pe care societatea trebuie să le respecte, iar influența individuală este, așa cum am remarcat deja, atît de pierdută într-o multitudine de alte influențe, egale ori superioare, încît orice sentiment de ofensă motivat de necesitatea diminuării acestei influențe devine inutil și, prin urmare, nedrept. Nimeni nu are dreptul să exileze un cetățean, dacă acesta nu e condamnat de un tribunal legal, conform unei legi formale ce sancționează cu pedeapsa exilului acțiunea de care respectivul se face vinovat. Nimeni nu are dreptul să îl smulgă pe cetățean din patria sa, pe proprietar de pe pămînturile lui, pe negustor de la comerțul său, pe soț de lîngă soție, pe tată de lîngă fiu, pe scriitor de la meditațiile sale adînci ori pe bătrîn din obișnuințele lui. Orice exil politic e un atentat politic. Orice exilare, pronunțată de către

o adunare pentru pretinse motive de salvare publică, e o crimă săvîrșită de această adunare împotriva salvării publice, care nu constă decît în respectul legilor, al formelor și al garanțiilor acestora.

Cenzura romană presupunea, ca și ostracismul, o putere discreționară. Într-o republică ai cărei cetățeni aveau, din cauza sărăciei, moravuri extrem de simple, care locuiau în același oraș, nepracticînd nici o profesie care să le deturneze atenția de la treburile statului, fiind astfel în mod constant spectatori și judecători ai puterii publice, cenzura putea, pe de o parte, să aibă mai multă influență, iar pe de alta, arbitrariul cenzorilor era domolit de un fel de supraveghere morală exercitată asupra lor. Însă imediat ce întinderea republicilor, complicarea relațiilor sociale și rafinamentele civilizației au suprimat bazele și limitele acestei instituții, cenzura a degenerat. Lucrurile au stat așa chiar la Roma. Deci, nu cenzura a creat bunele moravuri; dimpotrivă, simplitatea moravurilor a dat forță și eficacitate cenzurii.

În Franța, o instituție atît de arbitrară cum e cenzura ar fi în același timp ineficace și intolerabilă. În stadiul actual al societății, moravurile au nuanțe fine, schimbătoare, insesizabile, care s-ar denatura într-o mie de feluri dacă cineva ar încerca să le precizeze mai bine. Doar opinia poate avea acces la ele și le poate judeca, întrucît e de aceeași natură. Ea s-ar revolta împotriva oricărei autorități pozitive care ar intenționa să-i dea mai multă precizie. Dacă guvernul unui popor ar vrea, la fel ca și cenzorii romani, să nedreptățească un cetățean printr-o decizie discreționară, națiunea în întregul ei ar reacționa împotriva unei asemenea hotărîri, neratificînd deciziile autorității.

Ceea ce am spus despre transplantarea cenzurii în timpurile moderne se potrivește multor elemente ale organizării sociale din Antichitate, care sînt astăzi frecvent citate și chiar cu mai multă emfază. Așa e, de pildă, educația. Cîte nu ni se spun despre necesitatea de a îngădui guvernului să înhațe noile generații pentru a le modela după placul său! Cîte citate erudite nu sînt invocate pentru a sprijini această teorie! Perșii, egiptenii, Galia, Grecia și Italia trec, rînd pe rînd, prin fața ochilor noștri. Ei bine, noi nu

sîntem nici perși supuși unui despot, nici egipteni subjugați de preoți, nici gali ce ar putea fi sacrificați de druzii lor, nici greci sau romani pe care participarea la autoritatea socială i-ar consola pentru aservirea privată. Sîntem moderni și vrem să ne bucurăm fiecare de drepturile noastre; vrem să ne dezvoltăm, fiecare, propriile facultăți așa cum ne e pe plac, fără a-i afecta pe ceilalți; vrem să veghem dezvoltarea acestor facultăți la copiii pe care natura îi încredințează afecțiunii noastre, care e cu atît mai luminată cu cît e mai vie, și are nevoie de autoritate doar pentru a dobîndi mijloacele sale generale de instrucție (tot așa cum călătorii acceptă din partea autorității marile drumuri, fără a fi dirijați de ea pe un drum anume). Religia e și ea expusă nostalgiei vremurilor de demult. Unii bravi apărători ai unității doctrinare invocă în sprijinul lor legile antice împotriva zeităților străine: ei întemeiază drepturile Bisericii Catolice pe exemplul atenienilor, care l-au trimis la moarte pe Socrate pentru a fi zdruncinat politeismul, ca și pe exemplul lui Augustus, care dorea fidelitatea față de cultul strămoșilor săi, ceea ce a făcut ca, în scurt timp, primii creștini să fie aruncați în cușca fiarelor. Să ne ferim deci de admirația pentru unele reminiscențe antice!

Întrucît trăim în vremurile moderne, eu îmi doresc libertatea potrivită timpurilor moderne; și întrucît trăim în monarhii, eu implor cu umilință aceste monarhii să nu se folosească de mijloacele folosite de republicile antice ca să ne oprime.

Repet, libertatea individului e adevărata libertate modernă. Libertatea politică e garanția ei. Prin urmare, libertatea politică e indispensabilă. Dacă ceri însă popoarelor de azi să sacrifice, precum cele de altădată, întreaga lor libertate individuală în favoarea libertății lor politice, atunci e sigur că ele se vor îndepărta de una din libertăți; iar cînd o asemenea îndepărtare devine reală, cealaltă libertate le va fi și ea răpită.

Vedeți, Domnilor, că observațiile mele nu tind nicidecum să diminueze prețul libertății politice. Din faptele pe care vi le expun nu deduc nicidecum consecințele pe care le deduc alții.

Din faptul că anticii au fost liberi și că noi nu mai putem fi liberi precum ei, unii deduc că am fi predestinați să fim sclavi.

Toți aceștia ar dori să constituie noua stare socială plecînd de la cîteva elemente pe care ei le consideră singurele convenabile situației actuale. Iată care ar fi acestea: prejudecățile (destinate să-i sperie pe oameni), egoismul (necesar pentru a-i corupe), frivolitatea (pentru a-i ameți), plăcerile grosolane (pentru a-i degrada), despotismul (pentru a-i conduce); ar fi de asemenea necesare cunoștințele pozitive și științele exacte pentru a servi mai bine despotismul. Ar fi însă ciudat ca acesta să fie rezultatul a patruzeci de secole, de-a lungul cărora spiritul omenesc a dobîndit tot mai multe mijloace morale și fizice. Nu pot să cred așa ceva!

Din diferențele ce ne separă de Antichitate, eu deduc consecințe cu totul opuse. Nu slăbirea garanțiilor e necesară, ci extinderea satisfacțiilor. Nu vreau să renunț la libertatea politică; dimpotrivă, alături de alte forme de libertate politică, eu reclam și libertatea civilă. Ca și altădată, guvernele nu au dreptul să-și aroge o putere legitimă.

Guvernele legitime de azi au, mai puțin decît altădată, dreptul de a exercita o supremație arbitrară asupra indivizilor. Avem azi drepturile pe care le-am avut dintotdeauna: sînt deci eterne aprobarea legilor, deliberarea în legătură cu propriile interese ori dreptul de a fi parte integrantă a corpului social căruia îi aparții. Guvernările au în schimb noi îndatoriri.

Progresele civilizației, schimbările survenite de-a lungul secolelor impun autorității mai mult respect pentru obișnuințele, afectele și independența indivizilor. Brațul autorității trebuie să fie, cînd e vorba de toate acestea, mai prudent și mai puțin simțit. Această reținere a autorității, conformă cu îndatoririle sale, e conformă și cu interesele ei; căci dacă libertatea ce convine modernilor e diferită de cea care convenea anticilor, despotismul ce era posibil la antici nu mai e posibil la moderni. Întrucît noi sîntem mai des îndepărtați de libertatea politică decît puteau fi anticii, și de obicei ne arătăm mai puțin pasionați pentru această libertate decît ei, s-ar putea deduce că noi neglijăm uneori prea mult, dar întotdeauna în chip eronat, garanțiile pe care ea ni le asigură; în același timp însă, ținînd mult mai mult decît anticii la libertatea individuală, o apărăm, dacă e atacată, cu mult mai

multă dibăcie și încăpățînare; iar pentru a o apăra, avem la îndemînă mijloace de care anticii nu dispuneau.

Datorită comerțului, influența arbitrariului în existența noastră devine, atunci cînd se exercită, mai jignitoare ca altădată, căci speculațiile noastre fiind mult mai variate, arbitrariul trebuie să se multiplice pentru a le egala; tot datorită comerțului, influența arbitrariului e însă mai ușor de eludat, întrucît comerțul schimbă natura proprietății, care devine astfel aproape insesizabilă.

Comerțul dă proprietății o nouă calitate, și anume circulația; fără circulație, proprietatea nu e decît uzufruct; autoritatea poate avea întotdeauna influență asupra uzufructului, căci poate suprima profitul care îi e asociat; în schimb, circulația așează un obstacol invizibil și invincibil în calea acestei acțiuni a puterii sociale.

Comerțul are și alte efecte importante: nu numai că el îi eliberează pe indivizi, dar creînd creditul, face ca autoritatea să devină dependentă. Banul, afirma un autor francez, e cea mai periculoasă armă a despotismului; el e însă și frîna lui cea mai puternică; creditul e supus opiniei: forța e astfel inutilă, banul se ascunde ori dispare; toate acțiunile statului sînt suspendate.

Creditul nu avea aceeași influență în viața anticilor; guvernările lor erau mai puternice decît simplii particulari; azi particularii sînt mai puternici decît puterile politice; bogăția e o putere mult mai disponibilă în orice moment, mult mai ușor aplicabilă oricărui interes și, prin urmare, mult mai reală și mai dorită; puterea amenință, bogăția recompensează; ca să scapi de putere, trebuie s-o înșeli; ca să obții favorurile bogăției, trebuie s-o slujești; ea e cea care trebuie să biruie. Datorită acelorași cauze, existența individuală e într-o măsură mai mică înglobată în existența politică. Indivizii își transferă comorile la mari depărtări; acestea poartă cu ele toate satisfacțiile vieții private. Comerțul a apropiat națiunile și le-a dăruit moravuri și obișnuințe aproape identice. Căpeteniile pot fi inamice; popoarele însă sînt compatriote.

Se cuvine deci ca puterea să se resemneze; ceea ce ne trebuie e libertatea și o vom avea; cum libertatea de care avem nevoie e diferită de cea a anticilor, acestei libertăți îi e necesară o altă organizare decît cea care se potrivea libertății antice. În acele

vremuri, cu cît omul își consacra mai mult timp și mai multe forțe exercitării drepturilor sale politice, cu atît se credea mai liber; astăzi, cu cît exercitarea drepturilor noastre ne va lăsa mai mult timp pentru a ne urmări interesele private, cu atît libertatea va deveni mai prețioasă pentru noi. De aici decurge și necesitatea sistemului reprezentativ. Acesta nu e altceva decît o organizare cu ajutorul căreia o națiune lasă pe seama cîtorva indivizi ceea ce ea nu poate sau nu vrea să facă singură. Indivizii săraci își fac singuri afacerile; cei bogați își iau intendenți. Asta e istoria națiunilor antice și a națiunilor moderne. Sistemul reprezentativ e o procură dată cîtorva oameni de către masa poporului, care vrea ca interesele sale să fie apărate, neavînd totuși întotdeauna timp să le apere singură. Dar, exceptîndu-i pe smintiți, bogații care au propriii intendenți examinează, atent și sever, dacă respectivii intendenți își fac datoria, adică dacă nu cumva sînt neglijenți, coruptibili sau incapabili; iar pentru a aprecia gestiunea celor pe care-i mandatează, mandatarii prudenți se pun la curent cu afacerile pe care le încredințează intendenților. Tot astfel, popoarele care recurg la sistemul reprezentativ pentru a se bucura de libertatea ce li se potrivește, trebuie să își supravegheze în chip activ și constant reprezentanții și să își rezerve, la intervale nu prea lungi, dreptul de a-i îndepărta pe cei care le-au înșelat așteptările, revocînd puterile de care respectivii au abuzat. Căci, dacă libertatea produsă e diferită de cea antică, înseamnă că ea e amenințată de un pericol care, la rîndul său, este diferit.

Libertatea antică era amenințată în felul următor: preocupați doar de împărțirea puterii sociale, anticii riscau să diminueze valoarea drepturilor și a satisfacțiilor individuale. Astăzi, absorbiți de satisfacțiile oferite de independența noastră privată și de urmărirea intereselor noastre particulare, riscăm să renunțăm cu prea multă ușurință la dreptul nostru de a participa la puterea politică.

Depozitarii autorității nu scapă nici o ocazie ca să ne recomande o asemenea renunțare. Ei sînt dispuși să ne scutească de orice povară, exceptînd-o pe cea de a ne supune și de a plăti. Ei ne vor spune: „Care e în fond scopul tuturor eforturilor voastre, motivul întregii voastre trude, obiectul speranței voastre? Nu

fericirea? Ei bine, lăsați-ne să creăm această fericire și o să v-o dăm." Nu, Domnilor, să nu-i lăsăm s-o creeze. Oricît de mișcător ar fi un interes atît de generos, să rugăm autoritatea să rămînă în limitele sale! Ea trebuie să se mărginească la a fi dreaptă; noi ne vom împovăra cu fericirea.

Dar am putea fi oare fericiți dacă satisfacțiile ar fi separate de garanții? Unde am putea găsi aceste garanții dacă am renunța la libertatea politică? Renunțarea la ea ar fi o nebunie asemănătoare nebuniei cuiva care, sub pretextul că nu locuiește decît la primul etaj, ar pretinde să ridice pe nisip o clădire fără temelii.

De altfel, Domnilor, e oare adevărat că fericirea cuiva ar putea fi scopul unic al întregii specii umane? Dacă lucrurile ar sta așa, cariera ne-ar fi îngrădită, iar menirea noastră ar fi lipsită de distincție. Nu există cineva care să vrea să își înjosească și să își limiteze facultățile morale și dorințele, să își renege activitatea, gloria, emoțiile generoase și profunde; nimeni nu poate deveni o brută fericită. Nu, Domnilor, eu depun mărturie că există o parte mai bună a naturii noastre, o nobilă neliniște care ne urmărește și ne tulbură, o dorință vie de a ne spori luminile și a ne dezvolta facultățile: destinul ne cheamă nu doar către fericire, ci și către împlinire, iar libertatea politică e cel mai puternic și mai energic mijloc de perfecționare pe care ni l-a dat Domnul.

Libertatea politică îi împinge pe toți cetățenii, fără excepție, să ia în seamă și să examineze interesele cele mai sfinte; în acest fel, ea le lărgește mintea, le înnobilează gîndurile, stabilind între ei un fel de egalitate intelectuală ce dă glorie și forță unui popor.

Observați cum se înalță o națiune imediat ce o instituție face din libertatea politică o obișnuință. Remarcați cum concetățenii voștri din toate clasele și profesiile, o dată ieșiți din sfera muncilor lor obișnuite și a ocupațiilor lor private, și investiți cu funcții importante – încredințate prin constituție – aleg cu discernămînt, rezistă plini de energie, deconcertează folosirea vicleniei, bravează amenințările, rezistă cu noblețe oricărei seducții. Patriotismul pur, profund și sincer triumfă în orașele noastre și însuflețește pînă și cătunele; el străbate atelierele și readuce la viață provincia; patriotismul impune sentimentul

drepturilor noastre, precum și necesitatea garanțiilor spiritului just și drept al cultivatorului și al neguțătorului care știu povestea relelor pe care le-au îndurat și cunosc remediile potrivite pentru aceste rele; cuprinzînd dintr-o singură privire întreaga Franță, și fiind recunoscători nației, ei recompensează prin sufragiile lor, după treizeci de ani, fidelitatea față de principii, încarnată în cel mai ilustru apărător al libertății, domnul La Fayette.

Departe deci de a renunța la vreunul din cele două feluri de libertate despre care v-am vorbit, cred că trebuie să învățăm să le combinăm. Instituțiile, așa cum spune celebrul autor al istoriei republicilor Evului Mediu, trebuie să împlinească destinele speciei umane; ele vor realiza acest țel în măsura în care vor ridica tot mai mulți cetățeni la suprema demnitate morală.

Opera legislatorului nu e completă dacă el se rezumă la pacificarea poporului. Chiar atunci cînd poporul e mulțumit, rămîn multe de făcut. E necesar ca instituțiile să desăvîrșească educația morală a cetățenilor. Respectînd drepturile lor individuale, apărîndu-le independența, netulburîndu-le ocupațiile, instituțiile trebuie totuși să-și consacre influența afacerilor publice, să-i cheme pe cetățeni să își dea concursul, prin hotărîrile și sufragiile lor, la exercitarea puterii.

Instituțiile trebuie să garanteze indivizilor un drept de control și de supraveghere prin manifestarea opiniilor lor personale, pregătindu-i prin practică pentru aceste înalte funcții, dîndu-le deopotrivă dorința și puterea de a se achita de ele.

DESPRE PERFECTIBILITATEA SPECIEI UMANE

Dintre diferitele sisteme care s-au succedat, combătut și modificat, unul singur îmi pare a explica enigma existenței noastre *individuale* și *sociale*, unul singur îmi pare potrivit pentru a da un scop lucrărilor noastre, pentru a ne motiva cercetările, pentru a ne susține în incertitudini, pentru a ne da încredere atunci cînd sîntem descurajați. Acest sistem este cel al perfectibilității speciei umane. Pentru cine nu adoptă această opinie, ordinea socială, ca tot ceea ce ține nu *numai* de om, *ci* și de univers, nu este decît una dintre miile de combinații fortuite, dintre miile de forme mai mult sau mai puțin trecătoare care trebuie să se distrugă și să se înlocuiască permanent, fără să facă să rezulte vreodată vreo ameliorare durabilă.

Sistemul perfectibilității este *singurul* care ne ferește de perspectiva infailibilă a unei distrugeri complete, care nu ar lăsa nici o amintire a eforturilor noastre, nici o urmă a succeselor noastre. O calamitate fizică, o religie nouă, o invazie de barbari sau cîteva secole de opresiuni continue ar putea să-i ia speciei noastre tot ceea ce o înalță, tot ceea ce o înnobilează, tot ceea ce o face totodată și mai morală, și mai fericită, și mai luminată. Zadarnic ni se vorbește de lumini, de libertate, de filozofie: sub pașii noștri se pot deschide abisuri, în mijlocul nostru pot crește sălbatici, din chiar sînul nostru se pot ridica impostori, și încă și mai ușor guvernele noastre pot deveni tiranice. Dacă nu există în idei o durată independentă de oameni, trebuie să ne închidem cărțile, să renunțăm la speculațiile noastre, să ne eliberăm de

sacrificiile infructuoase, și cel mult să ne limităm la aceste arte utile sau agreabile care vor face mai puțin insipidă o viață fără speranță și care decorează momentan un prezent fără viitor.

Doar perfecționarea progresivă a speciei noastre stabilește punți sigure de legătură între generații. Ele se îmbogățesc fără să se cunoască – atît este de puternic gravat în om instinctul acestei opinii consolatoare, pe care fiecare din aceste generații trecătoare o așteaptă și își află recompensa în stima generațiilor îndepărtate care trebuie să strivească într-o zi cenușa sa insensibilă.

În acest sistem, cunoștințele umane formează un ansamblu etern, la care fiecare individ își aduce tributul special, sigur că nici o putere nu va sustrage nici cea mai mică parte din această comoară nepieritoare. Astfel, prietenul libertății și al dreptății lasă moștenire secolelor viitoare cea mai prețioasă parte din el însuși; el o pune la adăpost de ignoranța care nu-l ia în seamă și de opresiunea care îl amenință; o depune într-un sanctuar de care nu se pot apropia niciodată pasiunile degradante și feroce. Cel care, prin meditație, descoperă un singur principiu, cel a cărui mînă trasează un singur adevăr, poate lăsa popoarele și tiranii să dispună de viața lui, dar nu va fi existat în zadar; iar dacă timpul șterge pînă și numele care desemna existența sa trecătoare, gîndirea sa va rămîne totuși gravată pe ansamblul indestructibil la formarea căruia nimic nu îi va putea șterge contribuția. Îmi propun, deci, să cercetez dacă există în om o tendință de a se perfecționa, care este cauza acestei tendințe, care este natura sa, dacă are limite sau dacă este nelimitată, în sfîrșit, ce obstacole îi întîrzie sau se opun efectelor sale.

În toate vremurile, scriitori de opinii diferite s-au ocupat de aceste chestiuni; dar ei nu le-au abordat decît într-un mod foarte incomplet și lucrările lor nu au servit decît la întunecarea lor. Unii s-au mulțumit cu probe pur speculative, dar probele de acest gen sînt întotdeauna foarte echivoce; alții s-au limitat la mărturii istorice, dar aceste mărturii pot fi ușor combătute de mărturii opuse. Nimeni pînă acum nu a încercat, după cîte știu, să dezvolte această idee într-o anumită ordine, să descopere mai întîi prin ce lege a naturii sale individul este perfectibil, să explice

apoi cum această lege se aplică speciei și, în sfîrșit, să demonstreze prin fapte aplicarea constantă a acestei legi.

Acesta va fi obiectul paginilor care urmează. Voi încerca să fiu clar și concis. Nu voi spune decît ceea ce îmi va părea riguros indispensabil.

Toate impresiile pe care omul le primește îi sînt transmise prin simțuri; ele sînt totuși de două tipuri sau, mai bine spus, după ce au fost la originea lor perfect omogene, se împart în două clase diferite.

Unele, senzațiile propriu-zise, sînt trecătoare, izolate și nu lasă altă urmă a existenței lor decît modificarea fizică pe care au produs-o asupra organelor noastre. Altele, care se formează din amintirea unei senzații sau din combinația mai multora, sînt susceptibile de legături între ele și durabile; le vom numi *idei*[1]. Acestea din urmă se află în partea gînditoare a ființei noastre, se păstrează acolo, se înlănțuie una de cealaltă, se reproduc și se înmulțesc una prin cealaltă, formînd astfel un fel de lume în interiorul nostru, o lume care poate fi, prin gîndire, concepută ca fiind complet independentă de lumea exterioară.

În comparația influenței senzațiilor propriu-zise cu ceea ce numim idei se găsește soluția problemei perfectibilității umane.

Omul nu poate deveni niciodată stăpînul senzațiilor sale propriu-zise. Le poate îndepărta pe unele, le poate îngriji sau chema pe altele; dar ele nu se conservă, ele dispar în întregime, nu se înlănțuie deloc. Senzația prezentă nu decide nimic în privința senzației care urmează; cea de astăzi este străină de cea de mîine. Ele nu constituie un fel de proprietate a omului. În orice cantitate le-ar primi, oricît de avid le-ar înmulți, fiecare dintre ele venind singură, trecînd singură, dispărînd singură, traversează solitudinea, fără să o populeze însă.

---

[1] Există poate o anumită inexactitate metafizică în această distincție între senzații și idei. Ideile, sub un anumit raport, sînt și ele senzații combinate, prelungite, conservate, amintite, separate de acțiunea obiectelor exterioare, neasemănătoare, într-un cuvînt, senzații prime și instantanee; dar pentru a exprima această neasemănare în modul cel mai pozitiv și mai scurt posibil, le vom numi pe unele senzații propriu-zise, iar pe celelalte idei.

Ideile, dimpotrivă, se păstrează în partea gînditoare a ființei noastre, asociindu-se, reproducîndu-se, constituind pentru om o adevărată proprietate. Fără îndoială, pentru a-și primi ideile, ca și pentru a-și primi senzațiile, omul este dependent de obiectele exterioare; dar ideile îi rămîn o dată ce le dobîndește, iar dacă nu le poate nici chema, nici înmulți după voie, ele au cel puțin, așa cum am spus-o, avantajul inestimabil de a se apela și de a se înmulți una prin cealaltă.

Dacă fiecare se guvernează sau, mai bine spus, este guvernat de senzațiile propriu-zise, și dacă natura a vrut ca ele să domine sau numai să echilibreze influența ideilor, nu trebuie să sperăm vreo perfecționare. Ideile se ameliorează, senzațiile nu se pot ameliora. Din această perspectivă ipotetică, am fost dintotdeauna ceea ce sîntem, sîntem ceea ce vom fi întotdeauna.

Dacă, dimpotrivă, omul se guvernează prin idei, perfecționarea este garantată. Chiar dacă ideile noastre actuale ar fi false, ele poartă în sine germenele unor combinații întotdeauna noi, al unor rectificări mai mult sau mai puțin prompte, dar infailibile, și al unei progresii neîntrerupte.

Nu trebuie ca problema pe care o ridicăm aici să fie luată drept un loc comun al moralei; este un fapt important de lămurit. Nu intenționăm să repetăm acest adagiu al tuturor secolelor potrivit căruia omul trebuie să se elibereze de supunerea față de simțuri și să se conducă prin luminile rațiunii; cercetăm ceea ce el face, fără să ne ocupăm de ceea ce trebuie să facă.

Fie că se conduce prin senzațiile sale propriu-zise, fie prin ceea ce numim idei, adică prin amintirea și combinația senzațiilor sale trecute, conduita este conformă naturii sale; nu se va schimba și nici nu poate să se schimbe; doar că, așa cum tocmai am spus-o, dacă dominația aparține senzațiilor, specia umană va fi staționară; dacă dominația aparține ideilor, ea va fi progresivă.

Acum, cercetarea cea mai superficială va fi suficientă pentru a ne convinge că omul se guvernează în întregime și exclusiv prin idei, și cu excepția unui șoc violent și subit care să-l lipsească de folosirea tuturor facultăților, el sacrifică întotdeauna senzația prezentă amintirilor senzației trecute sau speranței senzației viitoare,

adică unei idei. Faptele pe care le transmitem prin limbajul obișnuit, ca o dovadă a puterii senzațiilor, sînt, în realitate, o dovadă a puterii ideilor. Aceasta nu este deloc o subtilitate himerică. Cînd Leandru traversa marea înot pentru a i se alătura lui Hero, suporta o durere reală în speranța unei plăceri viitoare; și, de fapt, el sacrifica o senzație unei idei. Aceste sacrificii se repetă la fiecare moment în viața fiecăruia dintre noi; și chiar oamenii cei mai egoiști, cei mai senzuali, se supun lor la fel de frecvent sau, mai bine spus, la fel de constant ca și cei mai dezinteresați și mai generoși.

Trebuie să conchidem că există în natura umană o dispoziție care îi dă permanent forța de a sacrifica prezentul pentru viitor și, prin urmare, senzația pentru o idee.

Operația este aceeași în muncitorul laborios care se epuizează în muncă pentru a-și hrăni familia, în avarul care suportă frigul și foamea pentru a-și păstra aurul, în amantul care învinge oboseala și intemperia nopților pentru a-și înduioșa iubita, în ambițiosul care respinge somnul sau neglijează o rană pentru a-și aservi patria, în cetățeanul generos care veghează, luptă și suferă pentru a o salva. Există în toți posibilitatea sacrificiului, într-un cuvînt, dominația asupra senzațiilor prin idei.

Omul nu se guvernează, deci, prin senzațiile propriu-zise; dimpotrivă, el este în luptă permanentă cu ele și le subjugă întotdeauna; și am putea demonstra că viața celui mai slab, a celui mai voluptuos, a celui mai efeminat sibarit este o serie neîntreruptă de triumfuri de acest gen.

Omul, deși esențialmente modificabil prin impresiile exterioare, nu este, deci, într-o dependență absolută și pasivă față de aceste impresii. El opune fără încetare impresia de ieri celei de azi, și face în fiecare zi, pentru cele mai mici cauze și în virtutea celor mai slabe interese, un lucru demn de cele mai frumoase acte de eroism și dezinteresare. Dacă este așa, nu mai trebuie să opunem puterea senzațiilor puterii ideilor; nu mai trebuie să vorbim decît de puterea comparativă a ideilor. Or, cine spune puterea ideilor spune puterea raționamentului; pentru că, în toate aceste sacrificii, atît de comune în viața fiecăruia dintre noi, dar

de care noi însine nu ne dăm seama, există comparație și, prin urmare, raționament.

Cînd cel mai senzual dintre oameni se abține să bea excesiv un vin delicios pentru a-și poseda mai bine iubita, avem un sacrificiu și, prin urmare, o comparație. Or, pentru a-l îndrepta pe acest om spre acțiuni nobile, generoase, utile, nu ar trebui decît să perfecționăm în el facultatea de a compara.

Mi se pare că am cîștigat un punct important. Nu natura omului este cea care trebuie subjugată, nu senzațiile ei sînt cele pe care trebuie să le învingem; doar rațiunea trebuie perfecționată. Nu mai este vorba să creăm în om o forță străină, ci să dezvoltăm și să extindem o forță care îi este proprie.

Pentru a nega această aserțiune, ar trebui să negăm seria de fapte pe care le-am invocat, dar aceasta pare imposibil. Nu senzațiile sînt cele care dirijează acțiunile oamenilor, ci ideile; ele sînt întotdeauna însoțite de comparație, de judecată. Natura omului este atît de dispusă la sacrificiu încît senzația prezentă este aproape infailibil sacrificată cînd este în opoziție cu o senzație viitoare, adică cu o idee.

Puterea pe care Zenon, Epictet și Marc-Aureliu o atribuiau omului asupra propriei sale existențe, nu este altceva decît dezvoltarea acestui adevăr. Este supremația ideilor asupra senzațiilor, cu alte cuvinte, aserțiunea că omul, prin amintire, combinații, uzaj, într-un cuvînt, prin impresiile pe care le-a primit, poate îmblînzi impresiile pe care le primește.

După ce Socrate, pentru a folosi o expresie consacrată, coborîse filozofia din cer pe pămînt și o aplicase dispozițiilor noastre de fiecare zi și intereselor noastre de fiecare oră, înțelepții antichității au studiat omul din toate punctele de vedere. Rezultatul cercetărilor lor a fost că ideile trebuie să treacă înaintea senzațiilor, că pe măsură ce primele se înmulțesc, se dezvoltă și se perfecționează, dominația lor devine mai necontestată, și au conchis în privința speciei umane posibilitatea unei independențe morale complete și nelimitate.

Toate eforturile lor tindeau să consolideze dominația ideilor asupra senzațiilor, să-l facă pe om stăpîn pe el însuși, să-i păs-

treze întotdeauna această independență morală, sursă de demnitate, de odihnă și de fericire.

Mai multe cauze, printre care consider în primul rînd arbitrarul vechilor monarhii, ne-au răpit această independență, iritîndu-ne și corupîndu-ne. Deveniți liberi, trebuie să redevenim puternici; trebuie să considerăm că voința omului îi alcătuiește eul și că ea domină în chip absolut natura sa fizică. Organele, senzațiile, această natură fizică sînt primele sale instrumente. Cu ajutorul acesteia din urmă, omul îmblînzește obiectele străine, iar din aceste obiecte își face instrumente secundare; dar trebuie să-și fi asigurat înainte cucerirea primelor sale mijloace și să posede dominația absolută. El trebuie să fie stăpîn asupra lui însuși mai înainte de a fi stăpîn în afara sa.

Chiar și pasiunile pot și trebuie să fie instrumentele voinței. Ele pot fi, ca și băuturile puternice, mijloace cu ajutorul cărora, atunci cînd avem nevoie de un asemenea impuls, îl dăm organelor noastre, avînd grijă întotdeauna să nu dăm unul pe care nu am putea să-l stăpînim, așa cum avem grijă ca, atunci cînd recurgem la băuturi spirtoase pentru a ne însufleți, să nu ne îmbătăm astfel încît să nu mai fim stăpîni pe noi.

Numai în facultatea sacrificiului se află germenele indestructibil al perfectibilității. Pe măsură ce omul o exercită, această facultate capătă mai multă energie; omul cuprinde în orizontul său un număr mai mare de obiecte. Or, eroarea nu provine niciodată decît din absența vreunui element care trebuie să constituie adevărul; o rectificăm completînd numărul elementelor necesare. Omul trebuie, deci, să dobîndească în fiecare zi un grad mai înalt de rectitudine.

Perfecționarea care se petrece astfel în individ se comunică speciei, pentru că anumite adevăruri, repetate în mod constant și universal, se bucură pe termen lung de obișnuința unei evidențe totale și rapide; pentru că un adevăr evident nu este altceva decît un adevăr al cărui semn ne este atît de familiar încît el reface în chiar acel moment operația intelectuală prin care a obținut asentimentul nostru.

În adevărurile morale, ca și în adevărurile numerice, nu este vorba decît de simplificarea semnelor. Dacă observăm dintr-o dată, și fără calcul, că doi plus doi fac patru, și dacă nu observăm cu aceeași rapiditate că șaizeci și nouă plus o sută optzeci și șapte fac două sute cincizeci și șase, nu înseamnă că prima dintre aceste propoziții este mai incontestabilă decît cealaltă, ci că semnul doi repetat de două ori amintește mai prompt ideea pe care o desemnează decît adunarea semnelor șaizeci și nouă și o sută optzeci și șapte.

Din reunirea acestor adevăruri, adoptate de toți indivizii, și din obișnuința sacrificiilor pe care aceste adevăruri le impun, se formează o rațiune, se stabilește o morală comună tuturor, ale cărei principii, acceptate fără discuție, nu se mai pun la îndoială. Atunci individul nu mai este obligat să reînceapă o sarcină îndeplinită înainte de el; el pleacă nu din punctul în care l-ar plasa inexperiența sa individuală, ci din punctul în care l-a adus experiența asocierii.

În vreme ce perfectibilitatea omului se exercită interior, conducîndu-l, lent fără îndoială, într-un mod imperceptibil, de la adevăruri cunoscute la adevăruri încă obscure, ea se exercită în exterior conducîndu-l în același mod din descoperire în descoperire.

Luînd epoci istorice îndepărtate una de alta, putem arăta mersul perfectibilității exterioare și interioare.

Pentru perfectibilitatea interioară, adică morală, avem abolirea sclaviei, care este pentru noi un adevăr evident, și care era contrariul pentru Aristotel.

În lupta Revoluției franceze, aristocrații cei mai înveterați nu s-au gîndit să propună restabilirea sclaviei, la fel ca și Platon, care în republica sa ideală, nu credea că ne-am putea lipsi de sclavie.

Acesta este mersul spiritului uman, pe care oamenii cei mai absurzi de astăzi nu pot, în pofida lor, să-l readucă în punctul în care erau cei mai luminați din secolele anterioare. Cînd timpul și raționamentul au făcut complet dreptate unei instituții false, prostia însăși și interesul personal nu mai îndrăznesc să o reclame.

Pentru perfectibilitatea exterioară avem o mulțime de descoperiri: cea a lui Galilei, a lui Copernic, a lui Newton; circulația sîngelui, electricitatea și o mulțime de mașini care îl fac pe om în fiecare zi mai stăpîn pe universul material: praful de pușcă, busola, imprimeria, mașina cu aburi, mijloace fizice pentru cucerirea lumii.

Acest mers al perfectibilității poate fi suspendat, și chiar specia umană forțată să regreseze în aparență; dar ea tinde să revină în punctul în care era și ea revine imediat ce cauza materială care îl îndepărtase nu mai acționează.

Astfel, convulsiile Revoluției franceze bulversaseră ideile și corupseseră oamenii; dar imediat ce aceste convulsii au fost domolite, oamenii s-au întors la ideile morale pe care le profesaseră cu puțin înainte de zguduirile care îi rătăciseră; astfel încît putem spune că excesele revoluției i-au pervertit pe indivizi, dar nu au substituit sistemului de morală care exista un sistem de morală mai puțin perfect; acest fapt ar trebui totuși dovedit pentru a demonstra că specia umană se deteriorează.

La fel stau lucrurile și cu ceea ce am numit perfectibilitatea exterioară.

Omul a cucerit mult mai multe mijloace de a acționa asupra obiectelor exterioare și de a le face să cedeze voinței sale decît avea odinioară. Aceasta reprezintă o perfecționare pentru specie. Luați o sută de oameni la întîmplare, dintr-un anumit popor din Antichitate, și o sută de oameni din națiunile europene din timpurile moderne; plasați fiecare dintre aceste grupuri, cu descoperirile epocii ei, într-o insulă pustie, presărată cu stînci și păduri: cei o sută de oameni ai Antichității vor pieri, sau se vor întoarce la starea sălbatică, din lipsă de mijloace de defrișare; cei o sută de oameni din timpurile moderne vor reveni, prin munca lor, în punctul din care i-ați luat, și vor pleca imediat de acolo pentru a ajunge la un grad de civilizație mai ridicat. Această diferență va depinde de cîteva descoperiri fizice, de folosirea, de exemplu, a prafului de pușcă. Or, nu putem nega că aceasta este o adevărată perfecționare pentru specia umană. Cuvîntul lui Vauban, citat împotriva perfectibilității, se dovedește dimpotrivă în favoarea

aa. Dacă Cezar ar reveni astăzi și în cincisprezece zile ar ajunge la nivelul celor mai abili oameni care există în zilele noastre, nu ar fi aceasta o demonstrație că specia noastră pleacă dintr-un punct mai avansat și prin urmare merge mai departe ca atunci?

Cei care nu vor să recunoască acest mers progresiv presupun că specia umană este condamnată să descrie permanent un cerc și, printr-o alternanță eternă, să treacă fără încetare de la ignoranță la lumini și de la lumini la ignoranță, de la starea sălbatică la starea civilizată și de la starea civilizată la starea sălbatică. Ei se opresc la cîteva zone ale pămîntului, la cîteva societăți mai mult sau mai puțin unite, la cîțiva indivizi remarcabili fie în secolul lor, fie în patria lor. Dar pentru a aprecia sistemul perfectibilității nu trebuie să-l judecăm parțial. Nu contează că o anumită populație, dintr-o anumită epocă, a beneficiat de mai multă fericire sau de mai multă lumină decît alta, dintr-o epocă următoare, dacă s-a demonstrat că masa oamenilor care coexistă într-un timp oarecare este întotdeauna mai fericită decît masa oamenilor care coexistă într-un timp anterior.

Nu trebuie să spunem: atenienii erau mai liberi decît noi, deci, libertatea neamului omenesc scade. Atenienii erau o mică parte din locuitorii Greciei, Grecia era o mică parte a Europei, iar restul lumii era barbar și imensa majoritate a locuitorilor Greciei înșeși era compusă din sclavi. Să ni se arate în istorie o epocă asemănătoare cu a noastră, luată în ansamblu! Europa întreagă este scutită de flagelul sclaviei; trei sferturi din această parte a globului sînt eliberate de feudalitate, jumătate este eliberată de privilegiile nobilimii. Din o sută douăzeci de milioane de oameni, nu există măcar unul singur care, în mod legal, să aibă asupra altuia un drept de viață și de moarte. Chiar și în țările în care nu domnește încă filozofia, religia recomandă toleranța. Pretutindeni despotismul își acoperă nelegiuirile cu pretexte ridicole, fără îndoială, dar care anunță o rușine pînă în prezent necunoscută. Uzurparea se scuză drept necesară, eroarea se justifică drept utilă.

Am vorbit într-un alt loc despre cele patru mari revoluții care s-au manifestat pînă în zilele noastre: distrugerea teocrației,

cea a sclaviei, cea a feudalității, cea a nobilimii ca privilegiu. Subiectul meu mă readuce aici și voi adăuga cîteva dezvoltări. Aceste patru revoluții ne oferă o suită de ameliorări gradate; sînt trepte dispuse într-o ordine.

Nobilimea privilegiată este mai aproape de noi decît feudalitatea, feudalitatea decît sclavia, sclavia decît teocrația. Dacă am vrea să facem nobilimea mai opresivă, am obține feudalitatea; dacă am vrea să facem feudalitatea mai odioasă, am obține sclavia; dacă am vrea să facem sclavia mai execrabilă, am obține teocrația: și, printr-un mers invers, pentru a îmblînzi starea castelor pe care teocrația le proscrie, am ridica aceste caste la rangul de sclavi; pentru a diminua înjosirea sclavilor, le-am da garanția imperfectă a servilor; pentru a-i elibera pe servi, le-am acorda independența plebeilor. Fiecare pas, în acest sens, a fost fără întoarcere. Nu este, deci, evident că o astfel de progresie este o lege a naturii și că fiecare dintre aceste epoci purta în ea însăși elementele epocilor care trebuiau să o înlocuiască?

Durata teocrației ne este necunoscută; dar este probabil că această instituție detestabilă a subzistat mai mult timp decît sclavia. Vedem sclavia în forță timp de mai bine de trei mii de ani, feudalitatea timp de douăsprezece secole, privilegiile nobilimii fără feudalitate abia de două secole.

Cu distrugerea abuzurilor se întîmplă ca și cu accelerarea căderii corpurilor: pe măsură ce se apropie de pămînt, se precipită mai mult. Aceasta deoarece abuzurile sînt cu atît mai ușor de menținut cu cît sînt mai grosolane și mai complete, pentru că își înjosesc cu atît mai mult victimele. Sclavia era mai ușor de menținut decît feudalitatea, iar feudalitatea decît nobilimea. Cînd împiedicăm să se manifeste întreaga existență și toate facultățile omului, acesta rezistă în cu totul alt fel decît atunci cînd doar o parte îi este împiedicată să se manifeste. Mîna care rămîne liberă o eliberează pe cealaltă din lanțuri.

Istoria ne prezintă instituirea religiei creștine și venirea barbarilor de la nord drept cauze ale distrugerii sclaviei; cruciadele, pentru distrugerea feudalității; revoluția, pentru distrugerea privilegiilor nobilimii.

Dar aceste distrugeri nu au fost deloc efectul accidental al circumstanțelor particulare; invazia barbarilor, instituirea creștinismului, cruciadele, Revoluția franceză au fost ocazia, și nu cauza. Specia umană era pregătită pentru aceste eliberări succesive. Forța eternă a lucrurilor provoacă revoluțiile rînd pe rînd. Cea pe care o luăm drept efectul imediat al unei circumstanțe neprevăzute este o eră a spiritului uman, și omul sau evenimentul care ne pare a fi cauzat-o nu a făcut decît să împărtășească într-un mod mai vizibil impulsul general imprimat tuturor ființelor.

Aceste patru revoluții, distrugerea sclaviei teocratice, a sclaviei civile, a feudalității, a nobilimii privilegiate, sînt tot atîția pași spre restabilirea egalității naturale. Perfectibilitatea speciei umane nu este altceva decît tendința spre egalitate.

Această tendință vine din aceea că numai egalitatea este conformă adevărului, adică raporturilor lucrurilor între ele și oamenilor între ei.

Doar inegalitatea reprezintă nedreptatea. Dacă vom analiza toate nedreptățile generale sau particulare, vom descoperi că toate au ca bază inegalitatea.

De fiecare dată cînd omul reflectează și ajunge, prin reflecție, la această forță de sacrificiu care formează perfectibilitatea sa, ia egalitatea drept punct de plecare; pentru că el dobîndește convingerea că nu trebuie să le facă celorlalți ceea ce nu ar vrea ca ei să-i facă, adică faptul că trebuie să-i trateze pe ceilalți ca egalii săi și că are dreptul să nu sufere de la ceilalți ceea ce ei nu ar vrea să sufere de la el; adică faptul că alții trebuie să-l trateze ca egalul lor.

Rezultă de aici că, de fiecare dată cînd un adevăr se descoperă, iar adevărul tinde prin natura sa să se descopere, omul se apropie de egalitate.

Dacă omul a rămas atît de multă vreme îndepărtat de adevăr este din cauza faptului că necesitatea de a completa adevărurile pe care le ignora l-a împins spre idei mai mult sau mai puțin bizare, spre opinii mai mult sau mai puțin eronate. Este necesar un anumit număr de opinii și de idei pentru a pune în acțiune forțele fizice, care nu sînt decît instrumente pasive. Numai ideile

sînt active; ele sînt suveranele lumii; imperiul universului le-a fost dat. Cînd nu există, deci, în capetele oamenilor destul adevăr pentru a servi drept pîrghie forțelor fizice, omul completează prin conjecturi și prin erori. Cînd apare apoi adevărul, opiniile eronate care îi țineau locul dispar, și lupta trecătoare pe care o susțin (luptă întotdeauna terminată prin distrugere) schimbă statele, agită popoarele, îi rănește pe indivizi, provoacă, într-un cuvînt, ceea ce numim revoluțiile.

De aici decurg mai multe consecințe importante.

1° Este incontestabil că majoritatea rasei umane, printr-o progresie ordonată și neîntreruptă, sporește în fiecare zi în fericire și mai ales în cunoaștere. Ea avansează întotdeauna într-un ritm mai mult sau mai puțin rapid. Dacă uneori, pentru o clipă, ea pare a regresa, este doar pentru a reacționa imediat împotriva obstacolului neputincios peste care în curînd ea trece. Dacă acest adevăr nu ar fi demonstrat decît referitor la cunoaștere, perfectibilitatea omului nu ar fi mai puțin dovedită; pentru că dacă fericirea este scopul imediat și ameliorarea – scopul îndepărtat, cunoașterea este mijlocul; și cu cît dobîndim mij-loace de a atinge un scop, cu atît ne apropiem de el, chiar și atunci cînd nu părem a o face.

2° Specia umană, pentru că nu este staționară, nu poate judeca decît într-un mod relativ ceea ce nu este inerent naturii sale, ceea ce nu poartă în ea însăși, dar de care se servește pe drum, ca resursă suplimentară și momentană. Astfel, printre opinii și instituții (pentru că instituțiile, la originea lor, nu sînt decît opinii puse în practică), cele pe care le considerăm astăzi ca abuzuri au cunoscut, poate, o vreme cînd au fost utile, necesare și relativ perfecte. Astfel, cele pe care le privim ca indispensabile, și care sînt așa pentru noi, vor putea, în cîteva secole, să fie respinse ca abuzuri. Să nu conchidem totuși că, întrucît majoritatea abuzurilor și-au avut timpul lor de utilitate, trebuie păstrate cu grijă cele care există în mijlocul nostru. Natura singură se însărcinează să creeze și să păstreze abuzurile utile. Specia umană nu se dezice niciodată de ce are nevoie. Cînd un abuz dispare, aceasta înseamnă că utilitatea sa nu mai există; dar

nu putem spune și că atunci cînd un abuz nu dispare, utilitatea sa încă mai există; pot exista alte cauze.

Utilitatea relativă a instituțiilor variază în fiecare zi, pentru că fiecare zi ne descoperă ceva mai mult adevăr. Abuzul util din ajun este abuzul inutil de mîine. Or, orice abuz inutil este funest, și ca obstacol la progresele speciei noastre, și ca ocazie de luptă între indivizi.

Revoluțiile care tind spre binele omenirii au loc aproape întotdeauna printr-un mare rău. Cu cît lucrul care trebuie distrus este mai pernicios, cu atît răul revoluției este mai crud. Aceasta ține de faptul că, pentru ca o instituție foarte pernicioasă să apară, trebuie ca în epoca apariției ei această instituție să fie sau să pară necesară. Or, amintirea acestei necesități supraviețuiește necesității înseși, iar această amintire opune o rezistență încăpățînată celui care vrea să distrugă instituția, chiar și atunci cînd a încetat să fie necesară.

A dovedi că un abuz este baza ordinii sociale existente nu înseamnă a-l justifica. De fiecare dată cînd există un abuz în ordinea socială, el pare a fi baza pentru că, fiind eterogen și singur prin natura sa, trebuie, pentru a se păstra, ca totul să i se plieze, să se grupeze în jurul lui, ceea ce face ca totul să se bazeze pe el. Desigur, cînd sclavia era dominantă, aservirea clasei care făcea să rodească pămîntul, care era singura însărcinată cu muncile agricole, care le asigura stăpînilor ei confortul indispensabil eleganței moravurilor și achiziției cunoașterii, părea baza ordinii sociale. Sub domnia feudalității, dependența servilor părea inseparabilă de siguranța publică. În zilele noastre, privilegiile nobilimii au fost reclamate ca singurele garanții ale prosperității naționale. Sclavia totuși a fost distrusă, iar ordinea socială a subzistat. Feudalitatea s-a prăbușit, iar ordinea socială nu a suferit din această cauză. Am văzut dispărînd privilegiile nobilimii, iar dacă ordinea socială a fost zguduită, greșeala nu a constat în distrugerea acestor privilegii, ci în uitarea principiilor, în obișnuința corupției, în dominația prostiei, în delirul care a părut mult timp că pune stăpînire rînd pe rînd pe oamenii care aveau puterea.

Distrugerea privilegiilor nobilimii este începutul unei epoci noi: cea a convențiilor legale.

Spiritul uman are prea multe lumini pentru a se mai lăsa guvernat prin forță sau prin viclenie, dar nu suficiente pentru a se guverna doar prin intermediul rațiunii. Iată de ce el are nevoie de ceva care să fie în același timp mai rezonabil decît forța și mai puțin abstract decît rațiunea. De aici provine nevoia unor convenții legale, adică a unui fel de rațiune comună, asupra căreia s-a căzut de acord, media tuturor rațiunilor individuale, mai imperfectă decît a unora, mai perfectă decît a multor altora, și care compensează dezavantajul de a supune spiritele luminate erorilor pe care acestea le-ar fi evitat prin avantajul de a ridica spirite grosiere la adevăruri pe care ar fi fost incapabile să le înțeleagă.

Tratînd despre convențiile legale, nu trebuie să pierdem niciodată din vedere un principiu prim, anume acela că aceste convenții nu sînt lucruri naturale sau imuabile, ci lucruri artificiale, susceptibile de schimbare, create pentru a înlocui adevăruri încă puțin cunoscute, pentru a răspunde unor nevoi momentane, și trebuind, prin urmare, să fie amendate, perfecționate și mai ales restrînse, pe măsură ce aceste adevăruri se descoperă sau pe măsură ce aceste nevoi se modifică.

Vom fi întrebați poate de ce distingem epoca actuală sub numele de epocă a convențiilor legale, pentru că au existat dintotdeauna convenții de acest gen. Facem un asemenea lucru deoarece această epocă este prima în care convențiile legale au existat singure și fără amestec. Au existat întotdeauna, fără îndoială, convenții legale, pentru că oamenii nu se pot lipsi de legi; dar aceste convenții nu erau decît lucruri secundare; existau prejudecăți, erori, venerări superstițioase care le sancționau, care ocupau primul rang și care caracterizau astfel epocile precedente. Numai astăzi, ajuns pe punctul de a nu mai recunoaște puterii oculte dreptul de a-i stăpîni rațiunea, omul nu mai vrea să o consulte decît pe ea și nu se încrede decît cel mult în convențiile care rezultă dintr-o înțelegere cu rațiunea semenilor săi.

Credem că am dovedit prin raționament perfectibilitatea speciei umane și, prin fapte, înaintarea speciei umane prin diversele dezvoltări ale facultății sale distinctive.

Natura a imprimat omului o direcție căreia tiranii cei mai barbari, uzurpatorii cei mai insolenți nu i se pot împotrivi.

Specia umană nu a dat înapoi sub tirania absurdă a împăraților romani; ea nu a dat înapoi nici chiar atunci cînd dublul flagel al feudalității grosolane și al superstiției degradante apăsau asupra lumii aservite. După aceste exemple memorabile, trebuie să nu mai așteptăm nimic de la marea operă a abrutizării noastre.

... *Si Pergama dextra*
Defendi possent, etiam hac defensa fuissent

Ar fi de dorit ca această convingere să-și poată ivi zorile printre guvernanții din orice țară și de orice tip ar fi ei; ea i-ar scuti de lupte sîngeroase și de eforturi zadarnice. Noi, cel puțin, care auzim vocea experienței și care găsim în studiul secolelor dovezi strălucite pentru acest adevăr decisiv, nu ne lăsăm abătuți de întîrzieri accidentale. Încredințați fiind de gîndirea noastră și de natură, puțin ne pasă de perversitatea tiranilor sau de înjosirea sclavilor: ne rămîne un apel infailibil la rațiune și la timp.

DESPRE DOMNUL DUNOYER ȘI DESPRE UNELE DINTRE LUCRĂRILE SALE

Cu cincisprezece ani în urmă, Franța trecea de la un despotism devenit intolerabil la o formă de guvernare care recunoștea drepturile cetățenilor și promitea să le respecte. Cum se întîmplă aproape întotdeauna, faptele nu au întîrziat să amîne promisiunile. O lege ciudată a fost îndreptată împotriva libertății presei pentru că aceasta este întotdeauna prima atacată, și pe bună dreptate. Atît timp cît ea subzistă, toate celelalte pot renaște; dar atunci cînd ea este distrusă, nici una nu este în siguranță. Totuși, legile scrise, oricît de absurde ar fi, au avantajul că prin studiu ajungem să le eludăm. Legea presei supunea cenzurii lucrări care aveau mai puțin de douăzeci de pagini imprimate. Imediat s-au publicat cărți de douăzeci de pagini și jumătate: și scriitorii care, neavînd decît un adevăr de dezvoltat, l-ar fi enunțat în patru pagini, au căutat altele care, reunite, puteau forma un volum.

Aceasta a fost originea lui *Censeur européen*, ai cărui autori, domnii Comte și Dunoyer, s-au dedicat cu bună-credință și cu curaj cercetării, ca să spunem așa, experimentale, a soliditătii garanțiilor pe care noul pact le promitea națiunii.

Fiind propuse legi contrare acestor garanții de către un minister timid și viclean, și votate de Camere ignorante și docile, domnul Dunoyer le-a combătut. Cu toate că această îndrăzneală patriotică a stîrnit împotriva sa persecuții, el s-a arătat, apărîndu-se, mai preocupat de interesul public decît de propriul interes.

El profită, cu riscurile și pericolele de rigoare, de această ocazie pentru a dezvălui viciile legislației noastre, insuficiența protecției pe care cetățenii o pot aștepta, și arbitrarul pe care autoritatea îl extrage în dispozițiile administrative și judiciare moștenite de imperiu de la monarhie.

El cucerește astfel, pentru noi și pe cheltuiala sa, o parte din libertățile noastre; pentru că, deși nu a reușit deloc să obțină pentru ele instituțiile care le-ar face inviolabile, exemplul și scrierile sale au popularizat noțiuni care, chiar atunci cînd nu sînt consacrate în teorie, devin victorioase în practică dacă asentimentul general le înconjoară.

Astfel triumfă astăzi presa, și față de prejudecățile inerente timpurilor, și față de neliniștea naturală a miniștrilor, și față de manevrele mai periculoase care sînt resursa asociațiilor oculte și a congregațiilor deghizate: într-atît este de adevărat că, pentru a ajunge la bine, nu trebuie decît să discutăm și să așteptăm! Germenii sădiți, în 1814, în *Le Censeur européen*, s-au dezvoltat și dau roade.

Totuși, fie că succesul i-a inspirat domnului Dunoyer o siguranță prea mare, fie că principiile sale s-au modificat, observăm într-una dintre lucrările pe care le-a publicat mai tîrziu, *De l'Industrie et de la Morale dans leurs rapports avec la liberté*, mai puțină severitate împotriva guvernelor și mai multă neîncredere în națiuni. În opinia lui, nu în guverne se află cele mai mari obstacole; națiunile sînt materia din care sînt făcute guvernele; ele ies din sînul lor; din sînul lor se recrutează, se reînnoiesc; prin urmare, cînd guvernele sînt proaste, e sigur că nici națiunile nu sînt excelente.

Acest nou principiu trebuie examinat: tot ceea ce discreditează popoarele este cu aviditate primit de putere, și împotriva intenției domnului Dunoyer, autorități foarte opresive ar lua în stăpînire cu ușurință această parte a sistemului său.

Dar să remarcăm mai întîi că nu este exact să spunem că guvernele rezultă întotdeauna din națiuni. Cîteodată le sînt impuse prin cucerire; atunci le rămîn cu siguranță complet străine. Alteori, ele sînt moștenirea unui trecut ale cărui elemente au fost toate distruse de inevitabilul progres al cunoștințelor și de schim-

bările care au rezultat din ele în interese; și nimic, în acest caz, nu este mai puțin omogen decît guvernele și popoarele.

În al doilea rînd, în vreme ce guvernele ies din sînul națiunilor, stă în natura lor să fie staționare, și stă în natura națiunilor să fie progresive. Rezultă că o națiune poate deveni mult mai bună, iar guvernul său să rămînă foarte rău. Ce se întîmplă atunci? Guvernul, pentru a menține națiunea în starea în care are nevoie ca ea să rămînă pentru a o guverna, lucrează și reușește să o deterioreze și să o înrăutățească.

Dacă, deci, este rațional uneori să acuzăm națiunile de viciile guvernelor, este mult mai adesea foarte drept să acuzăm guvernele de viciile națiunilor; există în plus, în aceste două cazuri, diferența că națiunile nu păcătuiesc niciodată decît prin ignoranță, iar guvernele păcătuiesc de obicei cu bună știință și intenționat. Fără îndoială, este important să dorim ca națiunile, în vreme ce încearcă să-și reformeze guvernele, să lucreze simultan asupra lor înseși. Din nefericire, guvernele pe care ar vrea să le corecteze nu le lasă deloc timp.

Coloniile spaniole aveau puțină vreme să se ocupe de ameliorarea lor internă în timp ce metropola îi sugruma pe apărătorii lor. Înainte de a se îmblînzi și de a se lumina, grecii au avut de evitat tragerea în țeapă și de împiedicat răpirea copiilor lor, pe care pașa îi ducea în Egipt pentru a fi circumciși sau vînduți, spre marea satisfacție a vinovaților de intoleranță și a dușmanilor omenirii. Negrii din San Domingo nu puteau avansa prea mult în educația lor morală sub biciul colonizatorilor. Dacă vom descoperi într-o zi o rețetă pentru a face să înainteze perfecționarea dezirabilă și rezistența necesară, descoperirea va fi prețioasă. Pînă atunci, în ciuda defectelor oprimaților, va fi drept să acordăm un rol mai important blamului datorat crimelor opresorilor.

Vom releva o greșeală în care ni se pare că a căzut domnul Dunoyer; greșeală care surprinde cu atît mai mult cu cît nu îl socotim printre acei scriitori superficiali care nu citesc ceea ce resping. Într-unul dintre aceste capitole, el îi pune în aceeași categorie pe Rousseau, Chateaubriand, pe nu știu care pamfletar englez aflat în solda Lordului Castelreagh, pe Montlosier,

Bellart, Marchangy și pe autorul acestui eseu! Iar pentru a legitima acest straniu amalgam, Dunoyer citează fraze prin care fiecare dintre cei pe care îi atacă se declară dușmanul civilizației.

Nu sîntem deloc însărcinați cu apărarea celorlalți; și, deși în opinia noastră acuzația este tot atît de puțin fondată împotriva lui Chateaubriand ca și împotriva noastră, îi vom lăsa acestui ilustru academician grija de a se disculpa, dacă o dorește. În ceea ce ne privește, atunci cînd domnul Dunoyer deduce din afirmația noastră potrivit căreia omul ajuns la o civilizație excesivă pare degradat pentru cîteva generații, consecința că noi am vrea ca civilizația să poată da înapoi, nu este nici exact, nici just. Iată cuvintele noastre:

„De fiecare dată cînd neamul omenesc ajunge la o civilizație excesivă, el pare degradat pentru cîteva generații. Apoi el se ridică din această degradare trecătoare, și restabilindu-se, pentru a spune așa, în mers cu noile descoperiri cu care s-a îmbogățit, ajunge la un grad mai înalt de perfecționare!"

Și, după această frază, care este evident incompatibilă cu intenția pe care ne-o atribuie domnul Dunoyer, adăugăm că nu civilizația trebuie proscrisă, și că nu putem și nici nu trebuie să o oprim.

În rest, nu pentru a rectifica un fapt care, fiind personal, prezintă puțin interes pentru public; nu pentru a-i reproșa domnului Dunoyer o afirmație mai mult sau mai puțin nereflectată evidențiez aici eroarea sa; ci pentru că, fiind partizan ca și el al civilizației, cred că trebuie ca popoarele și scriitorii care pot influența opinia popoarelor să se pună în gardă împotriva unor rezultate ale acestei civilizații, rezultate trecătoare, dar care, atît timp cît subzistă, nu sînt mai puțin întristătoare și periculoase. Astfel, nu cred că este o crimă pentru civilizație să-i procure omului multe plăceri și să-i facă mai ușoară dobîndirea lor; dar, cum aceste plăceri și facilitatea pe care omul o găsește în a le obține îl leagă pe fiecare de poziția care i le asigură, este evident că fiecăruia îi repugnă mai mult să-și riște această poziție, chiar și atunci cînd datoria îl invită.

În consecință, această stare de civilizație tinde spre stabilitate, și, dacă vrem, mai mult spre buna rînduială decît spre virtutea morală. Or, buna rînduială, lucru util, lucru indispensabil progreselor și prosperității societăților, este mai degrabă un mijloc decît un scop. Dacă pentru a-l menține, sacrificăm toate emoțiile generoase, îi reducem pe oameni la o situație puțin diferită de cea a unor animale harnice, ale căror stupi bine ordonați și ale căror cuști artistic construite nu ar putea totuși constitui frumosul ideal al speciei umane.

Este deci important să contrabalansăm acest efect al civilizației, culegînd și întreținînd, cît de mult este posibil, sentimentele nobile și dezinteresate. Acest fapt este important pentru a feri civilizația însăși de pericolele care rezultă pentru ea din propria ei tendință.

Cel mai iminent dintre aceste pericole este un fel de resemnare fondată pe calcul, și care, cîntărind inconvenientele rezistențelor și inconvenientele tranzacțiilor, dăunează și menținerii libertății împotriva despotismului interior, și apărării independenței împotriva invaziilor străine.

Domnul Dunoyer invocă etimologii în sprijinul opiniei sale. Etimologiile dovedesc puțin lucru atunci cînd este vorba despre termeni pe care uzanța i-a făcut să devieze de la semnificația lor strictă și originară.

Oamenii care vor să fondeze sisteme bizare, false sau exagerate, le introduc sau le apără aproape întotdeauna prin etimologii. Astfel, partizanii *interesului* pe care îl numesc, bineînțeles, trimițînd cuvîntul *interes* la accepția sa cea mai filozofică, stabilesc că interesul omului fiind acela de a acționa întotdeauna în vederea celui mai mare avantaj, este în interesul său, bineînțeles, să se abțină de la tot ceea ce i-ar atrage un rău durabil în schimbul unei plăceri trecătoare, și prin urmare să nu încalce interesul celuilalt, care mai devreme sau mai tîrziu ar exercita împotriva lui represalii supărătoare și inevitabile. Dar masele nu interpretează așa cuvîntul *interes*: ele îi conferă o semnificație mai restrînsă, o aplicație mai imediată, și rezultă că, atunci cînd

le spuneți că trebuie să se guverneze conform interesului propriu, ele înțeleg că trebuie să-i sacrifice toate interesele opuse sau rivale.

Astfel, pentru a lua un exemplu încă și mai apropiat, unii scriitori care aspiră să facă să triumfe unitatea religioasă pe ruinele libertății de conștiință și de examinare, și care au luat titlul de catolici, în opoziție față de protestantism și de toate doctrinele disidente, își justifică orice perspectivă de intoleranță și de persecuție trimițînd la etimologia cuvîntului *catolic*, care în fond nu înseamnă decît universal. Dar în zilele noastre nu i se dă această semnificație abstractă: nu se înțelege prin catolicism o doctrină universală, ci doctrina specială a bisericii Romei, care excomunică și proscrie tot ceea ce nu-i recunoaște autoritatea.

Astfel, scriitorii în chestiune, catolici potrivit primei accepțiuni a cuvîntului, atunci cînd trebuie să scape de reproșurile pe care tendința lor le merită, redevin catolici în sensul obișnuit cînd este vorba să-i copleșească pe adversarii lor cu anatema autorității.

Etimologiștii de acest tip seamănă cu liliecii lui La Fontaine, arătîndu-și pe rînd picioarele și aripile, după cum le convine să fie șoareci sau pasăre.

Puțin ne pasă că termenul *civilizație* vine de la cuvîntul *civitas*; ceea ce este sigur este că accepția lui s-a schimbat pe drum. Civilizația nu mai este, în gîndirea partizanilor ca și a dușmanilor săi, doar ceea ce îi face pe oameni mai potriviți societății, ci ceea ce le procură membrilor societății o mai mare cantitate de plăceri. Or, trebuie să examinăm dacă această cantitate de plăceri, devenind în fiecare zi mai prețioasă de păstrat, nu ne face mai timizi, mai puțin dispuși să riscăm ceea ce ar putea să ne facă să le pierdem.

Nu pretindem că curajul individual nu supraviețuiește deloc acestui efect al civilizației; dar curajul public, curajul național, susține această încercare avînd mai puține avantaje: motivul este simplu.

Cu condiția ca ordinea să fie menținută, plăcerile civilizației subzistă pentru o vreme mai mult sau mai puțin lungă, nu contează sub ce stăpîni; or, tranzacțiile, capitulările, concesiile sînt

mijloace mai sigure pentru ca ordinea să nu fie distrusă, decît rezistențele care, surmontate, aduc violențe și care, chiar victorioase, antrenează o stare trecătoare și de anarhie.

Care sînt imperiile care au rezistat învingătorului lumii? Rusia, ale cărei somități sînt civilizate, dar care are forțe reale în triburile sale barbare, pepiniere fecunde ale armatelor sale, atît de teribile prin ascultarea lor oarbă și pasivă; Spania, a cărei populație ignorantă a contrabalansat, printr-o luptă disperată, supunerea grăbită a claselor superioare în care germenele civilizației pătrunsese.

Ce popor luptă și moare sub ochii noștri pentru independență? Grecii. Iar în barbaria clefților Grecia își găsește o salvare de barbaria turcilor.

Vom conchide de aici că trebuie să întîrziem civilizația, să o împiedicăm, să o blestemăm, să mergem împotriva ei cu tunul, așa cum propune domnul Montlosier? Nu, desigur.

Civilizația se află înscrisă în destinul speciei umane. Omul a fost creat pentru a se instrui, pentru a se lumina și, astfel, pentru a se îmblînzi și a se ameliora. Rușine și nenorocire celor care, prin forță sau șiretenie, îl deturnează de la drumul care îi este trasat! Dacă civilizația are inconveniente, ele sînt momentane, și la ea trebuie să recurgem pentru a le remedia. Răul pe care îl produce uneori o civilizație imperfectă, o civilizație mai perfectă îl face să dispară. Ea ne ia o parte din energia noastră și barbarii pot profita. Dar extindeți civilizația acolo unde barbaria încă mai domnește și civilizația nu va mai avea de ce să se teamă; pentru că nu vor mai fi barbari. Ea ne inspiră un atașament față de plăcerile noastre, care îi oferă șanse de succes despotismului interior. Dar răspîndiți mai multe cunoștințe și despotismul demascat se va prăbuși din lipsă de sprijin! Un sentiment de inferioritate și de slăbiciune îl va înconjura, îl va pătrunde, îi va paraliza toate mișcările și, după cîteva bravade, prost calculate și prost susținute, îl veți vedea, deși fără știrea lui, abjurîndu-se și încovoindu-se sub greutatea propriilor sale temeri și a propriei sale absurdități. Avem dovada pentru aceasta. Limbajul posesorilor și al instrumentelor puterii absolute ni se pare foarte insolent și foarte

lipsit de sens: să-l comparăm cu limbajul lor de acum două sute de ani și-l vom găsi modest și timid. Civilizația este lancea lui Ahile, ea vindecă relele pe care le provoacă. Aceste rele nu sînt decît trecătoare, iar vindecarea este eternă.

Dar, între timp, este bine să recunoaștem faptele pentru că adevărul este întotdeauna bine de știut; nici o subtilitate nu îi răpește forța, și cînd închidem ochii în fața evidenței, rezultă într-adevăr că nu o vedem; dar ea există și îi ia pe neașteptate pe orbi.

Astfel, favorizînd civilizația prin toate eforturile noastre, să încercăm să păstrăm în sînul ei ideile nobile, emoțiile generoase pe care plăcerile tind să le înăbușe. Să respingem acele sisteme înguste care nu îi oferă drept scop speciei umane decît bunăstarea fizică. Să nu ne limităm la această viață atît de scurtă și de imperfectă, în același timp monotonă și agitată, și care, circumscrisă în limitele ei materiale, nu are nimic care să o distingă de cea a animalelor. Să onorăm și să încurajăm această putere de sacrificiu, această facultate a devotamentului, țința glumelor unor spirite josnice, care se cred drepte pentru că sînt abjecte și amuzante pentru că tratează cu glume a căror invenție nu le aparține tot ceea ce se ridică deasupra naturii lor ignobile și a concepțiilor lor înguste. Astfel vom servi însăși civilizația; pentru că dacă, profitînd de binefacerile ei, ne lăsăm moleșiți de ea, nu vom ști să o apărăm la nevoie, și cauza ei va fi trădată sau abandonată de sibariții pe care îi va fi creat.

În sistemul domnului Dunoyer găsim o altă inexactitate pe care regretăm să o vedem plasată după multe adevăruri. El prezintă mai întîi o definiție a libertății foarte justă și foarte luminoasă.

„Este, spune el, starea în care omul se găsește cînd poate să se slujească de facultățile sale fără să întîlnească obstacole. El este cu atît mai liber cu cît este mai puțin împiedicat în exercitarea lor. Rezultă că, pentru a dispune liber de facultățile noastre, trebuie să ne servim de ele astfel încît să nu dăunăm semenilor noștri. Avem, într-o anumită măsură, puterea de a ne livra crimei; dar nu o avem pe aceea de a ne livra ei fără a ne diminua

proporțional libertatea de acțiune. Orice om care își folosește facultățile pentru a face rău compromite prin aceasta chiar uzajul lor. A atenta la viața celuilalt înseamnă într-un anumit mod a te omorî; a porni împotriva cuiva înseamnă a-ți compromite propria șansă. De bună seamă, nu este imposibil ca unii oameni să scape de consecințele sau cel puțin de unele dintre consecințele unei vieți rele; dar excepțiile, dacă sînt reale, nu infirmă deloc principiul. Inevitabilul efect al nedreptății și al violenței este de a-l expune pe omul nedrept și violent la ură, la răzbunări, la represalii, de a-i lua seninătatea și odihna, de a-l obliga să fie întotdeauna în apărare; toate aceste lucruri îi diminuează evident libertatea. Nu stă în puterea nici unui om să rămînă liber intrînd în război cu specia sa. Putem spune chiar că acest lucru nu este în puterea nici unei adunări umane. S-au văzut multe partide, s-au văzut multe popoare care căutau libertatea în dominație. Însă nu s-a văzut deloc ca dominația, prin multe agitații, pericole și nenorociri provizorii, să nu conducă mai devreme sau mai tîrziu la o ruină definitivă."

Nimic mai înțelept decît aceste reflecții; nimic mai favorabil totodată libertății și bunei rînduieli decît această demonstrație a necesității respectului pentru libertatea celorlalți, ca primă condiție și singură salvare garantată libertății pentru sine. Dar domnul Dunoyer adaugă acestor considerații atît de raționale un fel de reprobare a scriitorilor care înfățișează libertatea ca un drept inerent speciei umane.

Un publicist englez, Jeremy Bentham, a fost primul care a dat exemplul negării drepturilor naturale, inalienabile, imprescriptibile. El a pretins că această noțiune nu era bună decît să ne rătăcească și că trebuia să punem în locul său pe cea a utilității, care i se părea mai simplă și mai inteligibilă. Nici o îndoială că defi-nind convenabil cuvîntul *utilitate* vom ajunge să extragem exact aceleași reguli ca și cele care decurg din ideea de drept natural și de justiție. Examinînd cu atenție toate problemele care par să pună în opoziție ceea ce este util cu ceea ce este drept, găsim întotdeauna că ceea ce nu este drept nu este niciodată util; dar nu este mai puțin adevărat că termenul *utilitate*, potrivit

accepției vulgare, amintește de o noțiune diferită de cea de dreptate sau de drept. Or, atunci cînd uzajul și rațiunea comună îi dau unui cuvînt o semnificație determinată, este periculos să schimbăm această semnificație; explicăm în zadar apoi ceea ce am vrut să spunem: cuvîntul rămîne și explicația se uită.

Nu putem, spune Bentham[1], să tratăm cu niște fanatici înarmați cu un drept natural pe care fiecare îl înțelege cum îi place și îl aplică după cum îi convine. Dar, după însăși mărturia sa, principiul utilității este susceptibil de tot atîtea interpretări și aplicații contradictorii. Utilitatea[2], spune el, a fost adesea prost aplicată: înțeleasă în sens restrîns, ea și-a împrumutat numele unor crime; dar nu trebuie să aruncăm asupra principiului greșelile care îi sînt contrare și la a căror rectificare doar el poate sluji.

De ce s-ar aplica oare această apologie utilității și nu și dreptului natural?

Principiul utilității comportă, în plus față de cel al dreptului, pericolul că trezește în spiritul omului speranța unui profit, și nu sentimentul unei datorii. Or, evaluarea unui profit este arbitrară; imaginația este cea care decide; dar nici erorile, nici capriciile ei nu ar putea schimba noțiunea de datorie.

Acțiunile nu pot fi mai mult sau mai puțin drepte, dar pot fi mai mult sau mai puțin utile. Producînd daune semenilor mei, le violez drepturile; este un adevăr incontestabil: dar dacă nu judec această violare decît prin utilitatea ei, pot să mă înșel în calculul meu și să găsesc utilitate în această violare. Principiul utilității este prin urmare mult mai vag decît cel al dreptului natural.

Departe de a adopta terminologia lui Bentham, aș vrea, pe cît este posibil, să separ ideea dreptului de noțiunea utilității. Nu este decît o diferență de redactare, dar ea este mai importantă decît se crede.

Dreptul este un principiu, utilitatea nu este decît un rezultat; dreptul este cauză, utilitatea nu este decît un efect.

---

[1] *Principes de législation*, cap. XIII

[2] *Ibid.*, cap. V.

A vrea să supui dreptul utilității înseamnă a vrea să supui regulile eterne ale Aritmeticii intereselor noastre de fiecare zi.

Fără îndoială, este util pentru tranzacțiile generale dintre oameni să existe între numere raporturi imuabile; dar dacă am pretinde că aceste raporturi nu există decît pentru că este util ca să fie așa, nu ar lipsi ocaziile în care am dovedi că ar fi infinit mai util să facem să se adapteze aceste raporturi; am uita că utilitatea lor constantă vine din imutabilitatea lor și că, încetînd să fie imuabile, ar înceta să fie utile. Astfel, utilitatea, pentru că a fost prea favorabil tratată ca aparență și transformată în cauză în loc să rămînă efect, ar dispărea în curînd cu desăvîrșire.

La fel stau lucrurile cu morala și cu dreptul. Distrugeți utilitatea și prin chiar acest fapt o plasați în primul rînd. Doar atunci cînd regula este demonstrată putem face să reiasă utilitatea pe care o poate avea.

Expresiile pe care Bentham vrea să le introducă amintesc de idei mult mai clare și mult mai prețioase decît cele pe care pretinde că le substituie. Spuneți-i unui om: aveți dreptul să nu fiți condamnat la moarte sau deposedat arbitrar; îi dați un cu totul alt sentiment de securitate și de garanție decît dacă îi ziceți: nu este util să fiți condamnat la moarte sau deposedat arbitrar. Putem demonstra că într-adevăr acest lucru nu este niciodată util. Dar vorbind de drept, prezentați o idee independentă de orice calcul; vorbind de utilitate, păreți că invitați la repunerea lucrului sub semnul întrebării, supunîndu-l unei verificări noi.

Ce poate fi mai absurd, strigă ingeniosul și savantul colaborator al lui Bentham[1], decît niște drepturi inalienabile care au fost întotdeauna alienate, drepturi imprescriptibile care au fost întotdeauna prescrise! Dar spunînd că aceste drepturi sînt inalienabile și imprescriptibile, spunem doar că ele nu trebuie alienate, că nu trebuie să fie prescrise; vorbim de ceea ce trebuie să fie, nu de ceea ce este.

Bentham, reducînd totul la principiul utilității, s-a condamnat la o evaluare forțată a ceea ce rezultă din toate acțiunile

[1] Domnul Dumont din Geneva.

umane, evaluare care contrariază noțiunile cele mai simple și cele mai obișnuite. Cînd vorbește despre fraudă, despre furt etc., el este obligat să convină că dacă există pierdere pe de o parte, există cîștig de cealaltă, și atunci principiul său pentru a respinge acțiunile asemănătoare este că binele cîștigului nu este echivalent cu răul pierderii: dar binele și răul fiind separate, omul care comite furtul va găsi că cîștigul său contează pentru el mai mult decît pierderea suferită de un altul. Orice idee de dreptate fiind în afara problemei, nu va mai calcula ce cîștig va avea; va spune: cîștigul pentru mine este mai mult decît echivalent cu pierderea suferită de celălalt. Nu va fi, deci, reținut decît de teama de a fi descoperit. Orice motiv moral este distrus de acest sistem.

Respingînd primul principiu al lui Bentham, sînt departe de a ignora meritele acestui autor. Lucrările sale sînt pline de idei noi și de vederi profunde. Toate consecințele pe care le trage din acest principiu sînt adevăruri prețioase în ele însele; acest principiu nu este fals, doar terminologia este vicioasă. Imediat ce autorul ajunge să se desprindă de terminologia sa, el reunește, într-o ordine admirabilă, noțiunile cele mai sănătoase despre economia politică, despre precauțiile cu care guvernul trebuie să intervină în treburile indivizilor, despre populație, despre religie, despre comerț, despre legile penale, despre raportul dintre pedepse și delicte; dar i s-a întîmplat, ca și multor alți autori stimabili, să ia o redactare drept o descoperire și să sacrifice atunci totul acestei redactări. Domnul Dunoyer a comis aceeași eroare; el a urmat un prost exemplu. Trebuie să păstrăm noțiunea drepturilor, pentru că este clară, satisface logica severă, răspunde sentimentelor intime, încurajează oprimații într-o apărare legitimă și trezește aceste pasiuni generoase ale căror vremuri de calm și de fericire pot să treacă, dar pe care este bine să le regăsim la nevoie în vremurile mai rele și tiranice.

Domnul Dunoyer este partizanul noului sistem pe care scriitori ingenioși l-au stabilit în privința diferenței raselor. Acest sistem își are partea sa de adevăr; este interesant de examinat, și știința se poate îmbogăți, dar noi credem că trebuie să-l îndepărtăm cu grijă de politică. Puterea este mult prea dispusă să-și

reprezinte propriile excese, excesele capricioase și voluntare, ca o urmare necesară a legilor naturii. De la inferioritatea recunoscută a unei anumite rase și de la superioritatea alteia la aservirea primeia, distanța este prea ușor de trecut, și ceea ce filozofia nu consideră decît ca demonstrație a unui adevăr speculativ, colonizatorii au repetat timp de trei sute de ani, pentru a menține opresiunea cea mai ilegitimă și ferocitatea cea mai execrabilă. De altfel, acest sistem ni se pare fals deoarece chiar dacă ar exista rase mai avansate, toate rasele sînt susceptibile de perfecționare. Drumul poate fi mai lung pentru cele al căror punct de plecare este cel mai îndepărtat, dar capătul este același.

Negrii din Haiti au devenit legislatori foarte rezonabili, războinici destul de disciplinați, oameni de stat la fel de abili și la fel de politicoși ca diplomații noștri. Ei aveau de învins dublul obstacol al unei organizații privite ca inferioară organizației noastre și al unei educații a servituții îngrozitoare pe care calculele noastre infame îi făceau să o suporte. Ei au ajuns la nivelul raselor celor mai perfecte, nu numai sub raportul artelor necesare, ci al instituțiilor sociale, a căror complicație o găsim atît de stînjenitoare și combinație atît de dificilă. Constituția lor merge mai bine decît constituțiile Europei. Să-i lăsăm, deci, pe fiziologi să se ocupe de diferențele primitive pe care perfectibilitatea cu care întreaga specie este dotată le depășește mai devreme sau mai tîrziu, și să ne ferim să înarmăm politica cu acest nou pretext de inegalitate și de opresiune.

Să facem dreptate, în plus, domnului Dunoyer; el însuși a simțit că digresiunea sa asupra inferiorității raselor pe care le numește obscure, nu era lipsită de pericol; el a crezut că trebuie să dezaprobe consecințele principiului său.

„Din faptul că aceste rase, spune el, au nenorocirea de a ne fi inferioare, nu vreau să deduc că trebuie să le facem încă și mai nefericite. Nu pretind, desigur, să repun sub semnul întrebării faptul că indienii sînt oameni, nici dacă trebuie în mod necesar bule papale pentru a-i trata ca atare.

Nu încerc să scuz, îl rog pe cititor să mă creadă, nici comerțul cu negri și nici sclavia africanilor, nici masacrul indigenilor

din America, nici starea de minoritate permanentă la care spaniolii i-au redus pe puținii indieni pe care nu-i exterminaseră. Cu siguranță, dacă ceva ar putea să facă îndoielnică superioritatea rasei noastre, acesta ar fi comportamentul pe care l-a avut față de rudele sale din Africa și din America, și modalitatea prin care a pretins să-și justifice atentatele."

Aceste reflecții pleacă dintr-o inimă bună și dintr-un spirit echitabil: dar ar fi încă și mai bine să nu avem nevoie de această explicație; și, așa cum am spus-o și cum faptele o dovedesc, toate rasele fiind perfectibile, nu are rost să se introducă în raționamentele politice o inegalitate pe care progresele înscrise în natura întregii specii umane tind să o anuleze.

Acest sistem nu este necesar nici pentru a ne da asigurări despre posibilitatea aservirii noastre: dacă nu am poseda garanții mai bune, securitatea ar fi prost întemeiată. Deși nu avem craniul aplatizat al calmucilor, frunțile noastre nu se înclină mai puțin în fața puterii; și dacă putem invoca drept martori ai demnității naturii noastre, „fostele republici ale Greciei și Romei și republicile italiene ale Evului Mediu, și cele ale Elveției și ale Olandei, și cele ale nordului și ale sudului Americii, și monarhiile mai mult sau mai puțin limitate ale Angliei și ale Franței, și eforturile mărețe pe care le face sub ochii noștri Grecia pentru a se smulge de sub dominația turcilor", întîlnim din nefericire și martori ai unei alte specii, optsprezece secole de arbitrar de care Anglia nu s-a eliberat decît de o sută treizeci și șapte de ani, iar Franța de treizeci, și astăzi încă în Spania, în Portugalia, toate genurile de opresiune, de vexare și de inchiziție religioasă și politică reînnoite din vremurile vechi.

Domnul Dunoyer este pe un teren mult mai bun atunci cînd, renunțînd la sisteme care nu sînt deloc utile adevărurilor pe care își propune să le facă să triumfe, îi combate pe filozofii ultimului secol, care au ignorat aceste adevăruri și, în ura lor împotriva instituțiilor vexatorii ale patriei civilizate, au lăudat libertatea stării sălbatice.

Refutările sale legate de exagerările lui Rousseau, ale lui Raynal, Mably, sînt excelente, și el răspunde în modul cel mai

peremptoriu și mai satisfăcător la amplificările lor, mai mult sau mai puțin elocvente, despre starea triburilor necivilizate, pe care unul dintre ei le proclamă suveran libere, pentru că sînt fără patrie, fără legi și nu trăiesc decît din jaf; pe care celălalt le admiră pentru că rătăcesc în păduri, fără alt ghid în afara vîntului și a soarelui, fără altă provizie în afara arcului și a săgeților; pe care cel de-al treilea le socotește atît de fericite pe cît o permite natura, pentru că își cos hainele de piele cu spini sau oase de pești, și că nu se dedau decît la lucrările pe care unul singur le poate face și la artele care nu au nevoie de concursul mai multor mîini.

„Rousseau ne învață, spune el, cum putem să fim liberi consimțind să nu producem nimic, să nu posedăm nimic. Să nu aveți drept acoperiș decît copacii, să nu vă acoperiți decît cu piei de animale, interziceți orice industrie, limitați-vă la condiția de brute, și veți fi liberi... Liberi! Să faceți ce? Să trăiți mai mizerabil decît fiarele însele? Să pieriți de frig sau de foame? La aceasta reduceți libertatea umană? Stranie modalitate de a ne dovedi libertatea începînd prin a ne interzice orice perfecționare a forțelor noastre, orice dezvoltare a celor mai frumoase facultăți ale noastre!

Oamenii nu sînt liberi în virtutea puterii lor de a suferi, ci în virtutea puterii lor de a se satisface. Libertatea nu constă în a ști să trăiești în abstinență, ci în a putea să-ți mulțumești cu ușurință nevoile și a ști să le mulțumești cu cumpătare. Ea nu constă în a putea să fugi, cum spune Rousseau, nici în a ști să bați dușmanul, cum spune Raynal, ci în a ști să-ți îndrepți forțele astfel încît să fie posibil să trăiești liniștit împreună, astfel încît să nu fii obligat să fugi sau să te războiești. În final, libertatea nu constă în a deveni fiară de teama de a deveni un om rău, ci în a încerca să devii, pe cît este posibil, un om harnic, rațional și moral.

Din orice punct de vedere i-am considera pe sălbatici, continuă el, este vizibil că ei sînt infinit mai puțin liberi decît omul cultivat. Ei sînt mai puțin liberi din punct de vedere fizic: au mai puține forțe corporale și nu sînt capabili, aproape deloc, să obțină din forțele lor același profit. Ei sînt mai puțin liberi din punct de vedere moral: nu au învățat, sub nici un raport, să-și regleze

atît de bine sentimentele și acțiunile. Într-un cuvînt, ei sînt mai puțin liberi în întreaga lor modalitate de a fi; sînt expuși la o mulțime de privațiuni, de mizerii, de infirmități, de violențe, de care omul civilizat știe să se ferească printr-o folosire mai întinsă, mai justă și mai rațională a facultăților sale. Îl vedeți pe sălbatic în situațiile cele mai obișnuite ale vieții: pradă foametei pe care o îndură din cauza ignoranței și lenei sale, în starea de imobilitate stupidă în care îl reține inerția sa, în sînul beției brutale în care l-a aruncat necumpătarea sa, înconjurat de pericolele pe care le-a provocat prin mîniile sale, și veți recunoaște că la nici o altă vîrstă a vieții sociale omul nu își folosește forțele într-un mod atît de limitat, atît de steril, de violent, de regretabil și că, prin urmare, la nici o vîrstă nu se bucură de atît de puțină libertate."

Iată adevăruri utile, clar și viguros exprimate. Ele sînt în mod special convenabile unei generații pe care o inoportunează și o tulbură încă frazele sonore pe care secolul al XVIII-lea i le-a lăsat moștenire, fraze pe care le motiva și le justifica starea speciei umane la acea vreme, dar care nu au avut niciodată decît un merit relativ, pe care l-au pierdut o dată cu progresul instituțiilor și ideilor noastre; pentru că, trebuie să o spunem, filozofia secolului al XVIII-lea, atît cea a lui Rousseau, cît și cea a lui Voltaire, și cu atît mai mult cea a imitatorilor lor, era, în mai multe din părțile sale, și mai ales în privința noțiunilor de religie și de libertate, expresia unei stări maladive a societății. Fără îndoială, vechiul regim, în ciuda inegalităților și a arbitrarului său, valora mai mult decît viața sălbatică, și Parisul, cu Bastilia, era preferabil pădurilor pe atunci necultivate ale Lumii Noi; dar totul era cu toate acestea absurd, ofensator, și ne dăm seama că, în iritarea profundă prin atîtea insulte la adresa bunului-simț și răni la adresa adevărului, filozofii noștri au împrumutat de pe malurile Orenocului exemple destinate să facă să roșească pe locuitorii cheiurilor Senei.

Astăzi, în ciuda rezistențelor mai mult ridicole decît supărătoare, totul s-a schimbat în starea lucrurilor. Limbajul trebuie să se schimbe și el.

Aceleași elogii sînt datorate și observațiilor domnului Dunoyer despre mersul progresiv al societăților, începînd de la starea sălbatică. Există multă finețe, justețe și chiar noutate în aceste observații. Distincția sa între libertatea anticilor și cea a modernilor, și între starea industrială și starea războinică, este foarte ingenioasă, deși este mai puțin originală. Mai mulți scriitori, domnul de Sismondi în special și autorul acestui eseu, spuseseră, acum paisprezece ani, aceleași lucruri cu aproape aceleași cuvinte. Dar sîntem departe de a-i face domnului Dunoyer cel mai mic reproș de a nu ne fi citat decît pentru a ataca unele dintre opiniile noastre de detaliu, și de a-și fi transformat astfel predecesorii în adversari. Ideile sînt proprietatea comună a întregii lumi, și numai autorii de vodeviluri mai strigă împotriva plagiatului. În sfîrșit, unul dintre marile merite ale domnului Dunoyer este acela de a se fi separat de o sectă nouă care vroia să-și facă o egidă din numele său. Această sectă, care din fericire este obscură și slabă, pare a fi împinsă de un geniu dușman al speciei umane să predice aservirea față de autoritate, în momentul în care aceste două flageluri păreau să cedeze în fața progreselor rațiunii. Ea vrea să fondeze un papism industrial, privat de tot ceea ce i-ar da papismului de la Roma demnitate și grandoare, adică intervenția cerului, promisiunile, amenințările, speranțele, terorile religioase. Ea ia ca bază pretenția cîtorva oameni care se proclamă călăuzele tuturor.

În orice disidență de opinii, în orice diversitate de eforturi, această sectă vede anarhia. Ea se sperie de faptul că toți oamenii nu gîndesc la fel, sau, pentru a spune mai bine, de faptul că mulți oameni își permit să gîndească altfel decît vor șefii; și pentru a pune capăt acestui scandal, ea invocă o putere spirituală care, prin mijloace pe care are prudența să nu ni le reveleze încă, ar readuce această unitate atît de prețioasă, potrivit ei, ca și potrivit autorilor mai celebri ai cărților *De l'indifférence en matière de religion* și *Soirées de Saint-Pétersbourg*. „Ideile de libertate nu au astăzi, spune această sectă, decît puține lucruri de făcut, pentru că intrăm într-o epocă în care este mult mai urgent să coordonezi

decît să dizolvi și în care teoria pozitivă trebuie să succeadă teoriilor critice."

În sfîrșit, să ne înțelegem asupra acestor cuvinte: a construi, a coordona, a edifica. Este urgent să coordonezi, fără îndoială; dar să coordonezi ce? Mijloacele prin care societatea, garantînd fiecăruia dintre membrii săi cea mai mare libertate posibilă, fiecare individ, grație acestei libertăți, își va dezvolta facultățile fără obstacol și va găsi, în această dezvoltare, cea mai mare cantitate de bunăstare fizică și de plăceri intelectuale pe care stă în natura lui să o atingă. Dacă acestei definiții a ceea ce este necesar să fie coordonat îi substituiți ideea că trebuie coordonate doctrinele, opiniile, eforturile, atunci organizați tirania; și organizînd-o, secta de care vorbim este cu mult mai de nescuzat decît cea a domnului de La Mennais sau cea a domnului de Maistre. Aceștia cel puțin fac să coboare misiunea lor din cer; ei se declară organele și nu autorii revelației în fața căreia vor să ne plece capetele.

Ei pot să invoce ca motiv al pretențiilor lor o convingere a cărei sinceritate nimeni nu are dreptul să o conteste; emulii lor în intoleranță și în dogmatism nu pot oferi ca justificare a propriei lor acțiuni decît încrederea lor în ei înșiși. Primii ne spun: „Credeți și ascultați; pentru că Dumnezeu ne poruncește aceasta și noi v-o poruncim în numele său". Ceilalți ne strigă: „Ascultați și credeți: pentru că noi avem cunoștințe superioare". Și cine o dovedește, așadar? Cine vă recunoaște aceste cunoștințe?

În nici un caz această mulțime de spirite a căror anarhie o deplorați atît de patetic; pentru că această anarhie, pentru a o numi astfel după voi, demonstrează că infailibilitatea voastră este foarte contestată. Așadar, doar cu propria voastră autoritate veniți să ne propuneți un jug nou; doar cu autoritatea voastră vă arogați privilegiul științei, doar cu autoritatea voastră proscrieți ceea ce numiți doctrina critică, adică libera examinare!

Pentru a justifica această proscriere considerați, de fapt, că libera examinare a devenit inutilă, pentru că toate erorile sînt distruse și pentru că de acum înainte nu va mai trebui, în filozofie, în politică, în morală, ca și în științele exacte, decît să

credem în adevărurile demonstrate? Dar pentru a le recunoaște ca demonstrate, nu este necesară libera examinare?

Nu vreți, spuneți voi, decît dominația binefăcătoare pe care o exercită în mod infailibil oamenii luminați asupra tuturor claselor societății; dar această dominație se va exercita întotdeauna și nimeni nu are nevoie, pentru a se menține, de puterea voastră spirituală care, în orice mod o organizați, nu va fi niciodată decît o inchiziție privată a prestigiului religios cu care se împodobeau preoții Egiptului și inchizitorii din Madrid.

Această influență binefăcătoare nu trebuie să se teamă deloc de ceea ce numiți anarhie morală, care nu este în realitate decît starea naturală, dezirabilă, fericită, a unei societăți în care fiecare, potrivit propriilor cunoștințe, plăceri, dispoziții de spirit, crede sau examinează, păstrează sau ameliorează, uzează, într-un cuvînt, liber și independent de facultățile sale.

Acest tip de anarhie este la fel de necesar vieții intelectuale ca și aerul pentru viața fizică. Adevărul este mai ales prețios prin activitatea pe care i-o inspiră omului nevoia de a-l descoperi. Dacă ați reușit să aduceți triumful teoriei pozitive pe care o proclamați asupra teoriilor critice, și dacă teoria voastră pozitivă nu s-ar compune decît dintr-o înlănțuire a celor mai luminoase adevăruri, știți care ar fi capodopera pe care o veți fi împlinit? Îi veți fi dat spiritului uman acea obișnuință de a crede pe cuvînt, care l-a ținut atîtea secole în apatie și amețeală; îi veți fi luat principiul acțiunii și energia; îi veți fi stricat resortul și distrus forța cu care l-a înzestrat Providența pentru a merge înainte și a se perfecționa.

Vă credeți chemați printr-un privilegiu special să fixați de acum regenerarea lumii și, pentru a folosi propriile voastre cuvinte, să o transportați de la o stare tranzitorie la o stare definitivă. Ei bine, nu vă mai faceți iluzii, nimic nu este definitiv pe pămînt; ceea ce luăm drept definitiv nu este decît o tranziție ca oricare alta, și e bine că este așa; pentru că ceea ce ar fi definitiv ar fi staționar, și tot ceea ce este staționar este funest.

Respectați, deci, libertatea examinării pe care o exercitați împotriva predecesorilor și adversarilor voștri, și care este foarte

just să fie exercitată împotriva voastră; și cînd puteți fi colaboratori utili în marea acțiune care se înfăptuiește și care trebuie să se facă indefinit, nu deveniți pedagogi intoleranți și nu-i parodiați pe preoții din Teba și Memfis!

În timp ce recitim aceste rînduri, aflăm că unii adepți ai sectei împotriva căreia credem că trebuie să fim în favoarea libertății intelectuale, au simțit forța uneia dintre obiecțiile noastre. Ei au simțit că era dificil să-ți pui singur coroana sau tiara pe cap și că pentru a domina pămîntul trebuie să faci într-un mod sau altul să intervină cerul. Sîntem siguri că, prin urmare, ei se încearcă într-o misiune divină. Nu mai invocă logica, ci inspirația. Credem că este caritabil să le arătăm pretinșilor profeți că toate religiile au început prin libertate. Ele au reclamat toate libera examinare: așa trebuia să fie; erau slabe și luptau împotriva unei autorități pe care doar libera examinare o putea răsturna. Numai după ce și-au cucerit astfel puterea, ele au făcut din ea un jug material. Înainte de a determina inteligența la sinucidere, trebuie să o fi îmblînzit. Noii noștri inspirați, în disperare de cauză, comit un anacronism. Independența individuală le respinge sofismul; rațiunea comună le contestă misiunea.

DESPRE DEZVOLTAREA PROGRESIVĂ A IDEILOR RELIGIOASE

A privi religia ca pe un lucru fix, imuabil, care trebuie să fie același în toate epocile civilizației, înseamnă a pleca de la un principiu care nu poate să conducă decît la erori grosolane și periculoase. Tot ceea ce ține de om și de opiniile lui, oricare le-ar fi obiectul, este în mod necesar progresiv, adică variabil și tranzitoriu. Acest adevăr este evident în politică, în știință, în organizarea socială și în economie, fie ea administrativă, sau industrială.

Starea sălbatică pare să fie o stare staționară: ea nu poate servi de bază nici unui sistem, pentru că este imposibil de explicat, fie prin raționament, fie prin fapte, în ce mod a ieșit omul din ea, și chiar clipa în care el iese este semnalul unei mișcări de progresie de care specia umană ascultă cu o perseverență și o energie inepuizabilă. Atunci cînd întîlnește obstacole pe drum, ea încearcă să le depășească. Munca ei este mai mult sau mai puțin manifestă, potrivit naturii obstacolelor și a pericolelor care trebuie bravate pentru a fi învinse; dar chiar și atunci cînd această muncă este neobservată, ea are în egală măsură loc și, în definitiv, succesul este întotdeauna în favoarea progresiei.

Observați mersul societății civile și politice. La ieșirea din starea sălbatică, aflăm teocrația. Analele tuturor popoarelor își au originea în domnia zeilor. Această domnie a zeilor nu este altceva decît imperiul absolut al unei caste care guvernează restul speciei umane, în virtutea poruncilor cerului și a unei supremații

misterioase, al cărei privilegiu această castă și-l arogă. Sclavia consacrată de teocrație este mai dură, mai umilitoare și mai ales, atît timp cît principiul ei subzistă, mai puțin susceptibilă de a fi îmblînzită și, cu atît mai puțin, de a fi distrusă, decît cea care rezultă mai tîrziu din dreptul de cucerire. Sclavul războinicului este un om ca și el, care a încetat să fie egalul său, dar care rămîne semenul său, și pe care numai vicisitudinile sorții l-au adus la starea de inferioritate și de supunere. Sclavul preotului, în teocrație, este inferior stăpînului, prin chiar natura sa: el este o creatură imundă, impură, care nu se poate răscumpăra din dezonoarea de neșters imprimată la naștere și pe care o poartă gravată pe frunte pînă în mormînt.

Teocrației, distrusă probabil de ridicarea războinicilor împotriva preoților, îi urmează servitutea civilă: este un progres ale cărui consecințe sînt, la drept vorbind, mai importante mai întîi în teorie decît în practică, pentru că obișnuințele războinice dau acestei noi sclavii forme sălbatice și sîngeroase; dar cu toate acestea există progres. Nu mai este o voință divină, imuabilă, irezistibilă care împarte rasa umană în opresori și oprimați; este soarta armelor, hazardul luptelor. Stăpînul poate deveni la rîndul său sclav. Sancțiunea religioasă, consacrarea misterului, diferența de natură dintre casta care poruncește și cea care poartă armele, toate acestea au dispărut.

Acestei ordini sociale, atît de imperfectă încă și atît de vexatoare, îi urmează o alta care nu mai este chiar sclavia, deși îi seamănă în multe privințe. Dar admițînd o mare distanță între casta care comandă și cea care ascultă, ea presupune totuși un fel de pact tacit între aceste două caste, pentru că recunoaște drepturile fiecăreia: este regimul pe care l-am numit feudalitate. Sclavul, în teocrație, nu avea rangul de om; sclavului, sub legea cuceririi, nu i se mai disputa această calitate, dar era lipsit de toate drepturile care rezultau din ea; viața sa era la cheremul stăpînului său și orice proprietate îi era străină. Viața servului este, dacă nu garantată, cel puțin evaluată prin legi, într-un mod inegal și revoltător, dar care dovedește totuși că ea începe să aibă o anumită valoare. Proprietatea ei este precară, supusă unor

condiții nedrepte și adesea abandonată fără apărare capriciului și aviditătii seniorului. Totodată spolierea nu este nici atît de rapidă, nici atît de arbitrară; ea pretinde forme, înșelătoare fără îndoială și prea ușor eludate, dar care conțin germenele unei dreptăți viitoare mai imparțiale și sînt un omagiu adus presentimentului acestei dreptății. Cine poate nega aici un progres important, care premerge în mod manifest și este cauza sigură a progreselor viitoare?

În curînd nobilimea înlocuiește feudalitatea. Nobilimea nu este în realitate decît feudalitatea lipsită de pretențiile sale cele mai odioase. Viața, proprietatea, libertatea personală a plebeului dobîndesc garanții. Ceea ce rănește subzistă; ceea ce este amenințător se îmblînzește. Calea bogățiilor se deschide pentru plebe, iar nobilimea, care nu i se poate opune, se consolează cu aparențele disprețului și este despăgubită printr-un monopol al favorurilor pe care îl mai păstrează încă o vreme. Dar comparați-l pe sclavul teocrației inițiale, hilotul din Sparta, servul din Evul Mediu, cu plebeul, chiar de sub Ludovic al XIV-lea, și veți observa lungul drum pe care l-a străbătut specia umană. Nu intră în subiectul nostru să o urmărim mai departe în acest mers întotdeauna progresiv. Cei care vor scrie peste cincizeci de ani vor avea cu totul alți pași de trasat.

Ceea ce spunem despre înaintarea societății politice sau civile, am putea să o spunem cu tot atîta îndreptățire despre științe; dar orice dezvoltare ar fi inutilă, pentru că adevărul este prea evident, și trebuie să observăm că progresia nu are loc doar în sensul că cei care se ocupă de științe merg de la o descoperire la alta și fac astfel să avanseze știința care formează obiectul meditațiilor lor; progresia se exercită și într-un alt mod, pe care l-am numi bucuroși orizontal, dacă nu ne-ar displăcea expresiile insolite. Nu numai că oamenii instruiți devin și mai instruiți, dar și o parte mai considerabilă a speciei umane intră în clasa oamenilor instruiți. Cunoștințele care erau odinioară proprietatea unui mic număr devin cele ale unui număr mult mai mare și astfel ele cîștigă pe rînd în intensitate și în întindere.

La fel și în ceea ce privește morala. Restrînsă mai întîi la familie, ea se răspîndește treptat asupra întregului popor și nu după multă vreme, generalizîndu-și legile încă și mai mult, își aplică regulile la tot neamul omenesc.

Industria este supusă aceleiași legi a progresiei. În starea sălbatică și în epoca războinică de după aceasta, industria este nulă. Atîta timp cît forța pare un mijloc sigur de a ajunge în posesia a ceea ce este dorit, acest mijloc trebuie preferat tuturor celorlalte. Cînd experiența îl învață pe om că acest mijloc nu este infailibil, el concepe ideea de schimb, iar industria, care multiplică obiectele de schimb, ia atunci naștere.

Schimbul, comerțul, care nu este decît schimbul efectuat, industria, care nu este decît crearea obiectelor de schimb, nu sînt în fond decît omagii aduse forței posesorului de către cel care aspiră la posesie; sînt tentative de a obține prin bună înțelegere ceea ce nu se mai speră a fi cucerit prin violență. Un om care ar fi întotdeauna cel mai puternic nu s-ar resemna cu nici una dintre aceste tentative; el nu le-ar putea înțelege necesitatea; dar atunci cînd faptele îi arată că războiul, adică folosirea forței sale împotriva forței altuia, este expus diferitelor rezistențe și diferitelor eșecuri, el caută mijloace mai blînde și mai puțin contestate pentru a face interesul celorlalți să consimtă la ceea ce îi convine interesului său.

Desigur, progresia nu poate fi ignorată. Dar ea nu se oprește aici.

Industria, mult timp inferioară proprietății funciare sub raportul rangului și al influenței, devine treptat egala sa și în scurtă vreme îi este superioară. Deschizîndu-i omului o carieră mai vastă și mai liberă, ea tinde permanent să facă disponibile mijloacele cu ajutorul cărora această carieră poate fi parcursă mai rapid și mai ușor. Proprietatea funciară ajunge să nu fie decît unul dintre mijloacele sale; ea se divide atunci pentru a circula mai comod: tot ceea ce contrariază această diviziune este fără rezultat. Pămîntul devine mobil, fracționat; el se dispersează, ca să spunem așa, între o mie de mîini, care îl apucă mai degrabă pentru a-l transmite celorlalți decît pentru a-l poseda. Proprietatea

funciară este un efect care e negociat imediat ce se poate obține un profit mai mare din capitalul pe care îl reprezintă; deoarece capitalurile nu mai reprezintă pămînturile, ci pămînturile reprezintă capitalurile.

Această revoluție schimbă societatea din temelii. Proprietatea funciară este valoarea lucrului, industria – cea a omului. Epoca în care proprietatea industrială se vede îmblînzită de industrie, adică forțată să se transforme în aceasta din urmă și să ajungă la nivelul său, este cea a unui nou progres pe drumul valorii morale și al perfecționării intelectuale.

Am citat aceste diferite exemple pentru a trage concluzia că există o lege a progresiei care acționează în toate sensurile și asupra tuturor obiectelor.

Să fie oare religia singura lipsită de o astfel de lege? În vreme ce nici una dintre instituții, nici una dintre forme, nici una dintre noțiunile proprii copilăriei stării sociale nu i s-ar potrivi unei stări mai puțin grosolane, religia ar fi oare condamnată să rămînă imperfectă și staționară, în mijlocul mișcării universale și a ameliorării generale?

Nu, fără îndoială. A spune că aceeași religie i se potrivește unei hoarde sălbatice și unui popor civilizat, unei națiuni cufundate în ignoranță și unei societăți luminate, înseamnă a spune o absurditate care ar surprinde toate spiritele, dacă nu s-ar bucura de un prestigiu care o face să fie privită ca sacră.

Acest fapt nu dăunează deloc divinității religiei, sau, pentru a spune mai bine, sentimentului intim pe care se bazează convingerile religioase. Cu cît credem mai mult în bunătatea și dreptatea unei providențe care l-a creat pe om și care îi servește drept ghid, cu atît este mai natural să admitem că această providență binefăcătoare își adecvează învățămintele în funcție de starea inteligențelor cărora aceste învățăminte le sînt destinate.

Mai mult, numai această doctrină conciliază ideile oamenilor religioși despre providență cu natura spiritului uman. Nu s-ar putea nega faptul că spiritul uman are o înclinație invincibilă spre investigație și examinare. Dacă datoria sa cea mai imperioasă, dacă meritul său cel mai mare ar fi o credulitate implicită,

de ce oare cerul l-ar fi înzestrat cu o facultate pe care nu ar putea-o exercita, de ce l-ar fi supus unei nevoi pe care nu ar putea-o satisface fără să se facă vinovat? Să fie oare pentru a pretinde de la el sacrificiul absolut al acestei facultăți? Dar acest sacrificiu l-ar reduce la rangul de pură mașină: ar fi un fel de sinucidere. Dumnezeul care i-ar impune aceasta omului ar semăna mai mult cu Amida acelor idolatri care se lasă zdrobiți sub roțile carului în care se află idolul lor, decît cu inteligența pură și binevoitoare pe care creștinismul o oferă adorării și iubirii noastre.

Mai mult încă: această credulitate implicită, această imobilitate în dogme, acest caracter staționar al credințelor, toate aceste lucruri împotriva naturii recomandate în numele religiei, sînt ceea ce este mai opus sentimentului religios. Ce este, de fapt, acest sentiment? Nevoia de a cunoaște raporturile care există între om și ființele invizibile care îi influențează destinul. Stă în esența omului să încerce, pentru a se satisface, fiecare formă religioasă pe care și-o creează sau care îi este prezentată; dar stă de asemenea în esența sa, cînd aceste forme religioase nu îl mai satisfac, să le modifice astfel încît să îndepărteze ceea ce îl rănește, sau chiar să adopte o formă nouă, care i se potrivește mai bine. A-l limita la prezentul care nu îi ajunge niciodată, a-i interzice acest elan spre viitor, la care insuficiența prezentului îl îndeamnă, înseamnă a-l lovi de moarte. Pretutindeni unde este astfel înlănțuit, pretutindeni unde sînt imposibile modificările succesive ale formelor și credințelor, este posibilă superstiția, pentru că superstiția este abnegația inteligenței și atașamentul orb față de practicile impuse; este posibil fanatismul, pentru că fanatismul este superstiția devenită furioasă; dar nu poate exista religia, pentru că religia este rezultatul nevoilor sufletului și a eforturilor inteligenței și pentru că dogmele staționare le exclud pe amîndouă.

Dacă am vrea să sprijinim această aserțiune pe fapte irecuzabile, am arăta pe de o parte spre Italia, iar de cealaltă spre imperiul otoman. Ce se întîmplă în Italia, unde progresele inteligenței nu sînt oprite în alte privințe decît cele religioase? Italia,

luminată de altfel sub multe aspecte, este, în ceea ce privește credința, livrată totodată superstiției și incredulității. Dar ce vedem și la turci, unde clarviziunea profetului lor a făcut staționară nu numai doctrina religioasă, ci toate lucrurile de care spiritul uman s-ar fi putut ocupa? O apatie completă în vremurile obișnuite și un fanatism care se trezește în marile crize, sălbatic și stupid, așa cum era sub Omar. Dar în ambele cazuri, nu mai este loc pentru sentimentul religios, pentru religia propriu-zisă. Religia nu este salutară, ea nu există efectiv, ea nu exercită genul de influență pe care trebuie să o aibă decît atunci cînd este de acord cu toate facultățile noastre și cînd nu rămîne în urmă față de nici una dintre cunoștințele noastre. În orice altă ipoteză, aceste facultăți pe care vrea să le comprime, aceste cunoștințe pe care le respinge, se ridică și se reunesc pentru a se răzbuna și pentru a o distruge.

Cînd pretindeți că mențineți intactă o doctrină născută într-o epocă în care oamenii erau ignoranți în privința tuturor legilor naturii fizice, îndreptați împotriva acestei doctrine toate descoperirile referitoare la aceste legi. Cu cît lumea materială este mai cunoscută, cu atît religia instituită înaintea acestei cunoașteri a lumii materiale este zguduită. Trebuie oare să amintim avantajul pe care necredincioșii l-au extras din fizica și din astronomia Bibliei?

La fel, cînd moravurile s-au îmblînzit, cînd morala s-a ameliorat, nu este oare clar că dacă dorim să perpetuăm în religie riturile și practicile care existau înaintea acestei ameliorări și a acestei îmblînziri, o luptă trebuie să aibă loc, și că, în ciuda triumfurilor mai mult sau mai puțin prelungite pe care o asistență exterioară le poate valorifica pentru niște culte al căror sfîrșit a venit, aceste culte nu ar putea să iasă din această luptă decît desconsiderate și discreditate?

Dacă limitele pe care ni le-am trasat ne-ar permite-o, am face apel la istorie și am arăta faptul că aproape întotdeauna apărătorii religiilor au rezistat cu obstinație perfecționărilor devenite necesare, că ele s-au destrămat, în ciuda intenției înseși a celor care nu vroiau decît să modifice sau să corecteze o parte.

Preoții Atenei, așa cum am văzut în altă parte[1], fiind primii care au rupt buna înțelegere care exista între filozofie și politeism, cîțiva filozofi au suferit din această cauză, dar cu toate acestea politeismul a fost cel care a căzut. Filozofia i-a supraviețuit, iar mai tîrziu, inflexibilitatea lui Leon al X-lea a decis, pentru o mare parte a Europei, abolirea catolicismului, pe care Luther nu o avea deloc în vedere cînd și-a început atacurile împotriva abuzurilor bisericii romane.

Este, deci, o mare eroare să presupunem că religia este interesată să rămînă imuabilă; dimpotrivă, ea este interesată ca facultatea progresivă, care este o lege a naturii omului, să-i fie aplicată. Cînd credințele religioase rămîn în urma mersului general al spiritului uman, ostile și izolate cum sînt, transformîndu-și aliații în adversari, ele se trezesc, ca să spunem așa, asediate de dușmanii pe care și i-au creat de prisos. Autoritatea care își poate dispersa dușmanii, nu ar putea să-i învingă. Forța și numărul lor sporesc în fiecare zi: ei se recrutează prin înșeși înfrîngerile lor, și reînnoiesc cu încăpățînare atacuri care nu pot să nu sfîrșească printr-o victorie cu atît mai completă cu cît a fost mai mult timp contestată.

Dar dacă interesul religiei este de a merge la pas cu inteligența, nu acesta este și interesul sacerdoțiului. Imutabilitatea doctrinelor îi dă acestuia forța, iar progresia îi zguduie puterea.

Astfel, în toate timpurile, sacerdoțiul tuturor religiilor a aruncat anatema asupra ideii de schimbare, asupra tentativei sau numai a speranței de ameliorare. Nu avem nevoie decît să le amintim cititorilor noștri de preoții Egiptului, de pontifii vechii Rome și de sacerdoțiul creștin de pînă la protestantism.

Protestantismul însuși, deși principiul său a fost în acord cu adevărul pe care îl proclamăm și deși nu a putut să-și justifice sciziunea decît prin adoptarea acestui adevăr în toată întinderea sa, protestantismul, spunem noi, a părut că deviază de la acest principiu încă de la origini. După ce a reclamat legitimitatea

[1] *De la religion* etc., vol. I, p. 151, ed. Pichon et Didier, quai des Augustins, n. 47.

liberei examinări, el a vrut să-și aproprie libera examinare ca pe un monopol; și în timp ce biserica catolică le spunea credincioșilor săi: credeți și nu cercetați, protestantismul le-a spus mult timp alor săi: cercetați, dar credeți ca și cum nu ați fi cercetat deloc. Desigur, între aceste două modalități de a raționa, avantajul era de partea bisericii catolice.

Cu toate acestea, pentru că orice adevăr are roadele sale, acel adevăr care trezise în sufletul reformatorilor din secolul al XV-lea sentimentul dreptului la independența intelectuală nu a întîrziat să rupă lanțurile cu care primele sale organe pretindeau să îl lege. Și din sînul bisericii protestante creștinismul, adus dintr-o dată la vechea sa puritate și la perfectibilitatea sa progresivă, se prezintă astăzi ca o doctrină contemporană tuturor secolelor, pentru că ea merge o dată cu toate secolele; deschisă tuturor cunoștințelor pentru că primește și adoptă toate cunoștințele; îmbogățindu-se cu toate descoperirile pentru că nu luptă împotriva nici unei descoperiri; situîndu-se în fiecare epocă la nivelul epocii și renunțînd prin chiar acest fapt la toate noțiunile care sînt în urmă față de pașii pe care îi face în fiecare zi spiritul uman.

Dacă cineva, din ignoranță sau rea credință, sau poate din considerente de conveniență locală sau personală, ar contesta ceea ce noi afirmăm, l-am trimite la lucrările principalilor teologi protestanți din Germania.

Credem, așadar, că de acum înainte trebuie să plecăm de la acest principiu dacă vrem să-i aducem religiei singurul omagiu care să fie demn de ea și dacă vrem, în același timp, să-i oferim singurele temeiuri solide și de nezdruncinat și astfel vom proceda în considerațiile care urmează.

Spunem că religia este un sentiment inerent omului. Vedeți, într-adevăr, toate popoarele sălbatice sau civilizate prosternîndu-se la picioarele altarelor.

Spunem că forma pe care o îmbracă religia este întotdeauna în acord cu starea socială a națiunilor sau a triburilor care o profesează. Și într-adevăr, fetișismul la sălbatici, politeismul așa cum îl descrie Homer la grecii din perioadele eroice, același politeism perfecționat la atenienii din vremea lui Pericle, morala și

spiritualitatea introduse în această credință începînd din această epocă, nevoia de a înlătura tradițiile grosolane și degradante în privința obiectelor adorației, tendința spre unitate într-o epocă încă posterioară, apariția teismului în momentul în care reflecția și experiența încep să demonstreze inutilitatea mai multor cauze pentru a explica fenomenele naturii sau vicisitudinile destinului, în sfîrșit, triumful doctrinei unitare cînd spiritul uman își desăvîrșește iluminarea, toate aceste lucruri compun o serie de fapte care demonstrează raporturile constante ale religiei cu progresele inteligenței și tendința sa de a se ridica întotdeauna la nivelul acestor progrese. Faptul că apoi, în anumite epoci, mijloacele aflate deasupra naturii noastre slabe și imperfecte au favorizat această tendință; că, de exemplu, cînd omul era incapabil să primească noțiunea de teism, această noțiune a apărut dintr-o dată, ca un fenomen inexplicabil, în mijlocul tribului ignorant; că, mai tîrziu, cînd spiritul uman a ajuns la unitate, dar nu a fost capabil totuși să transforme această idee abstractă într-o doctrină însuflețită și vie și a avut nevoie de un ajutor nebănuit – acestea nu schimbă cu nimic ceea ce afirmăm: tendința exista, iar ajutorul adițional nu s-a exercitat decît în conformitate cu această tendință.

În sfîrșit, spunem că sacerdoțiul face în permanență eforturi pentru a opri sau a întîrzia acest mers; și, într-adevăr, jonglerul fetișismului luptă împotriva politeismului care, atribuindu-le zeilor figura umană, spargе simulacrele hidoase ale fetișurilor și distruge influența invocațiilor și a vrăjilor interpreților lor. Moștenitori sau reprezentanți ai celei mai grosolane credințe, preoții lui Dodon păstrează moravurile, obiceiurile, divinația jonglerilor, persistă în omagiile pe care le aduc porumbeilor divini, stejarilor profetici și declară drept o invenție modernă și blasfematoare religia lui Homer care, adaptîndu-și învățămintele societății pe cale de a se naște, îi adună pe zei într-un corp, pentru că adoratorii lor compun un popor.

Cînd politeismul homeric a triumfat, sacerdoțiul, care se străduia să îl ia în stăpînire, a făcut uz de puterea sa, deși precară și contestată, pentru a împiedica această formă religioasă să

avanseze o dată cu noțiunile contemporane. El se opune ideii ameliorării caracterului zeilor, chiar și atunci cînd morala oamenilor s-a ameliorat. El nu vrea ca esența lor să devină mai pură; el îi interzice metafizicii să le aplice ipoteza obscură, dar seducătoare, a imaterialității. El proclamă ca articole de credință și dogme imuabile, nevoile, pasiunile, slăbiciunile, viciile lor. El proscrie spiritualismul lui Anaxagoras, pedepsește morala lui Socrate, amenință logica lui Aristotel, fără să se gîndească că izolînd astfel religia de mișcarea generală, îndreaptă împotriva ei această mișcare și provoacă necredința.

În sfîrșit, cînd în ciuda acestor rezistențe atît de prost calculate, politeismul a suportat modificările inevitabile, sacerdoțiul, resemnat cu aceste modificări, a încercat din nou să-și înfigă steagul și să se oprească; iar cînd a văzut avansînd teismul, ale cărui modificări pregătesc dezvoltarea, a ridicat împotriva lui autoritatea, întotdeauna aliată cu prezentul, întotdeauna dușmana viitorului, iar plebea, auxiliara feroce a acestei autorități care o tocmește, i-a însoțit cu strigătele sale pe creștini la circ și a primit drept răsplată agonia martirilor.

Iată, deci, primele trei aserțiuni ale noastre: universalitatea sentimentului religios, tendința acestui sentiment de a-și perfecționa forma pe care o îmbracă, rezistența sacerdoțiului la perfecționarea acestei forme; iată, spunem noi, primele noastre trei aserțiuni dovedite; dar ne rămîne să indicăm circumstanța care, favorizînd sistemul staționar, a înșelat spiritele cele mai scrutătoare și le-a ascuns mersul în mod necesar progresiv al religiei.

Imediat ce omul are zei, și el are zei din momentul în care își îndreaptă privirile în jurul lui sau de cînd, retrăgîndu-se în sine, își consultă sentimentul intim, el simte nevoia de a-și face zeii favorabili. El încearcă mii de modalități de a-și satisface această nevoie. Își vede semenii alături de el făcînd aceleași încercări. Cîțiva se laudă cu succesul lor, iar convingerea precede sub acest raport impostura. Imediat, cei mai umili și cei mai puțin încrezători în propriile lor forțe îi înconjoară pe acești muritori privilegiați; ei solicită, imploră, își cumpără asistența. Profe-

siunea de interpret al cerului devine profitabilă, și oriunde există profit, există în curînd și calcul.

De aici provin, în fetișismul însuși, jonglerii și, la acești jongleri, o muncă constantă pentru a face din religie proprietatea și monopolul lor.

Vedeți cum în mijlocul hoardelor celor mai abrutizate, ei se închid într-o incintă impenetrabilă vulgului. Vedeți-i, nu mai puțin geloși ca druizii Galiei sau ca brahmanii Indiei față de tot ceea ce ține de funcțiile lor sacre, impunîndu-i candidatului care solicită admiterea sa după probe lungi, dureroase și bizare, destinîndu-i unei morți pe care suplicii rafinate o preced pe temerarii care neglijează sau disprețuiesc afilierea prescrisă, comandînd un mister inviolabil, inventînd o limbă ininteligibilă oricărui profan, înconjurîndu-și ceremoniile de tenebre și terori. Ucenici hierofanți, ei ascultă de instinctul secret care va dirija mai tîrziu toate corporațiile din Hieropolis sau Benares.

Dar fetișismul luptă prin natura sa împotriva imperiului sacerdotal. Fetișul este o ființă la îndemînă și disponibilă, pe care adoratorul o poate consulta el însuși în toate circumstanțele și cu care tratează în mod direct, ceea ce îi face adesea intervenția străină inoportună sau superfluă. Astfel jonglerii, investiți uneori cu o putere teribilă, văd totuși această putere pusă sub semnul întrebării și contestată fără încetare. Cum se face, așadar, că mai multe popoare, ieșind din fetișism sau chiar rămînînd atașate de această credință, sub o formă mai regulată, le acordă preoților o autoritate durabilă și nelimitată?

Climatul ajunge oare pentru a ne explica acest fenomen? Nu: pentru că sacerdoțiul a avut uneori un ascendent fără limite în toate climatele.

Bulversările fizice ar fi oare o cauză mai satisfăcătoare? Nu: pentru că toate părțile globului au suportat aceste bulversări, și există părți ale globului în care preoții au rămas fără putere.

Am reuși noi oare mai bine să-i smulgem istoriei acest secret dacă am căuta dezlegarea enigmei în acțiunea coloniilor? Nu: pentru că acțiunea coloniilor nu poate fi admisă ca o cauză primă. A spune că o anumită colonie a impus instituții unei anumite țări

înseamnă a explica de ce țara subjugată le-a primit; dar rămîne încă de cercetat de ce ele s-au stabilit în patria veche a coloniei care le-a exportat.

Cauza puterii sacerdotale rezidă într-o circumstanță care ține mai degrabă de noțiunile pe care omul și le face despre ființele pe care le adoră, și care este totodată indispensabilă rezolvării problemei și suficientă pentru această rezolvare.

Sînt popoare a căror existență depinde în întregime de observarea astrelor.

Sînt altele la care abundă fenomene fizice de orice gen: primele sînt înclinate să-i substituie fetișismului sau să introducă în fetișism cultul corpurilor celeste; o necesitate nu mai puțin imperioasă îi forțează pe cei din urmă la adorarea elementelor.

Or, aceste două sisteme creează imediat un sacerdoțiu investit cu o putere pe care nu o au și nu o pot avea jonglerii sălbaticilor.

Pentru a cunoaște mișcarea astrelor, pentru a observa fenomenele fizice, este necesar un anumit grad de atenție și de studiu.

Această necesitate constituie, de la originea societăților și în vreme ce masa poporului este încă pe deplin sălbatică, corporații care își fac din studiul astrelor ocupația lor, din observarea naturii scopul lor și din descoperirile pe care le adună despre aceste două obiecte proprietatea lor.

De atunci, există două tipuri de societate, cele care sînt independente de preoți și cele care sînt supuse autorității lor, iar aceste două tipuri de societate au două religii complet diferite.

În primele, progresia continuă așa cum am descris-o mai sus; în celelalte, ea se oprește și religia rămîne staționară.

Acesta este spectacolul pe care ni-l oferă India, Etiopia sau Egiptul. Facultatea progresivă este atinsă de imobilism; orice descoperire îi este interzisă, orice avansare este o crimă, orice inovație este un sacrilegiu. Folosirea acestei arte prețioase care înregistrează și transmite mai departe gîndirea este interzisă ca o impietate. Religia nu înlătură vestigiile hidoase ale fetișismului grosolan; figura zeilor rămîne lipsită de formă, caracterul lor vicios și pasional.

La greci, dimpotrivă, eliberați de jugul sacerdotal, cel puțin începînd din vremurile eroice, totul este progresiv. Ei smulg corporațiilor teocratice din Orient și din Sud elementele științelor, pe care aceste corporații le țineau captive în misterioasa lor incintă. Din stagnante și imperfecte cum erau aceste științe în noaptea sanctuarului, ele renasc, se întind, se dezvoltă, se perfecționează în lumina zilei; iar inteligența, urmîndu-și mersul îndrăzneț, și lansîndu-se din ipoteză în ipoteză, prin mii de erori fără îndoială, ajunge totuși, dacă nu pînă la adevărul absolut, care îi este poate inaccesibil, cel puțin pînă la acele adevăruri relative, nevoi ale fiecărei epoci, și care sînt tot atîtea trepte pentru a atinge alte adevăruri, întotdeauna de un ordin mai înalt și de o importanță superioară. Religia se resimte de această activitate a inteligenței; torente de lumină o inundă din toate părțile, pentru a o pătrunde și a o reface.

În același timp, în ambele cazuri, o mișcare contrară impulsului dominant luptă împotriva lui, și oscilațiile acestei lupte îi pot induce în eroare pe observatorii care nu au perceput adevărul prim.

Pe de o parte, cum nici un efort uman nu repurtează asupra legilor naturale o victorie completă, progresia își face loc și ea, în religiile sacerdotale, lent și pe căi ocolite; dar atunci ea are această particularitate potrivit căreia, inteligența fiind concentrată într-o castă, progresia nu se exercită decît în această castă; iar interesul acestei caste fiind opus progresiei, departe de a se felicita pentru pașii pe care îi face, se sperie; departe de a se lăuda, ea îi ascunde cu grijă față de tot ceea ce nu este admis în misterele ei.

Pe de altă parte, interesul sacerdotal fiind contrar progresiei, chiar și în religiile independente sacerdoțiul încearcă să o oprească și o împiedică adesea să se manifeste.

Rezultă de aici că cei care nu remarcă suficient înlănțuirea faptelor și nu merg pînă la cauza lor primă, nu observă nicăieri progresia regulată. Ei văd pretutindeni, în Grecia ca și în Egipt, în protestantismul cel mai perfecționat, ca și în catolicismul cel mai imuabil, dogme, preoți și filozofi, antagoniști ai dogmelor și

victime ale preoților. Necredința, care este un efect, ei o iau drept cauză; ei cred că ea este voluntară, în vreme ce ea este forțată; ei travestesc o epocă într-o revoltă.

Ei însă se înșeală. Nu o fantezie face popoarele să fie credincioase sau nereligioase. Nu te îndoiești pentru că vrei să te îndoiești, așa cum nu crezi pentru că vrei să crezi. Sînt vremuri în care este imposibil să semeni îndoiala; sînt altele în care este imposibil să aduci la credință.

Necredința se naște din disproporția care există între obiectele oferite adorației sau dogmele prezentate credinței și starea spiritelor cărora li se impune această adorație și pe care vrem să le supunem credinței; iar epoca acestei disproporții sosește la popoarele independente mai devreme, iar la popoarele supuse preoților mai tîrziu; dar ea sosește inevitabil la amîndouă.

Ea sosește mai repede la primele pentru că opresiunea sacerdotală nu este la ele decît un accident, o excepție de la regulă; dar sosește mai tîrziu la cele din urmă pentru că opresiunea sacerdotală este ea însăși regula, pentru că sînt necesare mai multe eforturi pentru a se elibera de ea și pentru că există mai multe pericole în această tentativă.

Există, deci, între aceste două tipuri de religie, o diferență în privința timpului; există o diferență și în privința modului.

În religiile libere, fiecare modificare avînd loc prin opinia care se modifică, ea este percepută chiar înainte de a se fi înfăptuit. Riturile se schimbă, tradițiile se retrag într-un îndepărtat obscur, care face ca credincioșii să le uite și numai necredincioșii să le amintească pentru a le ataca. Noile idei se arată aproape fără văl; totul se face la vedere. Ochiul cel mai puțin exersat poate distinge religia lui Homer de cea a lui Pindar; iar în cultul roman care, deși sacerdotal prin originea sa etruscă, a devenit grec încă de timpuriu, în multe privințe, chiar și înainte de stabilirea republicii, este imposibil să nu vedem intervalul care separă sacrificiile umane de simulacrele de paie aruncate în Tibru.

Dimpotrivă, religiile sacerdotale se schimbă cu ușile închise, în întuneric. Formele, expresiile, riturile rămîn aceleași. Sub împărați, ca și sub Menes, egiptenii aruncau încă în Nil o tînără

fecioară. Totul pare imuabil pînă la distrugerea completă a acestor religii.

În primul caz, un edificiu este ridicat, reparat, înfrumusețat în văzul tuturor, pînă în momentul în care reparațiile, înfrumusețările, alterările pe care le suportă îi aduc căderea; în al doilea caz, edificiul își păstrează în afară toate aparențele solidității pe care nu le mai are în interior, și nu sîntem preveniți că este amenințat decît atunci cînd cade în ruină.

Dezvoltarea acestor adevăruri ar necesita volume. Le rezervăm pentru o ocazie în care vom fi mai puțin stînjeniți de timp și de spațiu[1]. Îi invităm aici pe cititorii noștri să gîndească pe cont propriu mai mult decît gîndim noi pentru ei; și, cum credem că rezultatul meditațiilor lor nu poate fi decît util, nu ne vom întrista deloc dacă ne-o vor lua înainte. În marea muncă pe care am întreprins-o, nu vom vedea niciodată în rivalii noștri decît niște ajutoare.

Lăsăm, deci, de o parte dovezile istorice, răspunsul la obiecții și faptele numeroase pe care le putem invoca, și vom deduce consecințele din principul pe care l-am stabilit. Iată, în opinia noastră, aceste consecințe.

Religia este progresivă: ca urmare a acestui fapt, ea se ameliorează, se perfecționează, se purifică treptat. Cînd progresia nu este întreruptă, religia nu poate face decît bine: cu condiția să fie independentă, ea are în fiecare dintre aceste forme utilitatea ei, pe care o ignorăm atunci cînd aceste forme au căzut, și care dispare atunci cînd vrem să prelungim aceste forme dincolo de durata lor naturală.

Fetișismul, așa absurd cum este, prin însuși faptul că îl constrînge pe sălbatic să recunoască o forță superioară lui, îl învață să nu facă din propria sa forță unicul arbitru al dreptății și al nedreptății, al binelui și al răului. El introduce, între acest

[1] Am amintit mai sus, foarte pe scurt, cîteva din ideile fundamentale expuse în primele două volume ale lucrării noastre despre religie. Dezvoltarea celor pe care le indicăm aici se va găsi, sprijinită de dovezi, în volumele următoare.

sălbatic și semenii săi, sfințenia jurămîntului; face să pătrundă în sufletul său noțiunea sacrificiului; îl învață să-și biruie uneori pasiunile năvalnice și înclinațiile sale grosolane; și este mult pentru o situație aproape asemănătoare cu cea a brutelor să faci să răsară, în sînul ignoranței, concepția despre o lume invizibilă și un vag presentiment al nemuririi. Dacă lăsați inteligența liberă, acest germene va fi fecundat.

Politeismul cel mai imperfect adaugă binefaceri noi fetișismului pe care îl înlocuiește. Societatea care se naște își află în această credință baza și sancțiunea; armistiții consacrate întrerup războaiele înverșunate dintre triburile barbare. Sărbători religioase apropie aceste populații sfidătoare și sălbatice; zeii, deși pasionali și egoiști ca și adoratorii lor, formează un public mai august în fața căruia aceștia din urmă roșesc din cauza acțiunilor rușinoase, și pe care se tem să nu-l indigneze prin acțiuni vinovate.

Mai perfecționat, politeismul devine în fiecare zi mai salutar. Această adunare a nemuritorilor se desprinde de asemănarea sa cu natura umană; formele sale se înfrumusețează, înclinațiile sale se purifică; ea împrumută garanția sa supranaturală tuturor virtuților; își îndreaptă severitatea împotriva tuturor nedreptăților; își întinde protecția asupra celui slab și a străinului: după ce a consolidat legăturile de patrie care îi unesc pe indivizi în calitatea lor de cetățeni, ea stabilește legăturile de umanitate, de ospitalitate care îi unesc în calitatea lor de oameni, și vedem apărînd această noțiune sublimă de fraternitate universală pe care cerescul autor al credinței noastre a proclamat-o, dar pe care religia, liberă de orice autoritate materială, o concepuse deja și o adusese la maturitate.

În sfîrșit, omul, dobîndind în fiecare zi cunoștințe noi, nu mai poate tolera fragmentarea naturii infinite și divine într-o mulțime de ființe parțiale și limitate; el le reunește în noțiunea unei singure ființe supreme, și teismul coboară din cer pe pămînt.

Fără îndoială, în numele religiei s-a făcut mult rău omenirii. Autodafeurile au înlocuit sacrificiile umane; un nou monopol întinzîndu-se asupra tuturor cunoștințelor și asupra tuturor

genurilor de instrucție, el a împins, pentru mai multe secole, popoarele în ignoranță.

Dar ce concluzie trebuie să tragem de aici? Că unele corporații teocratice au denaturat sentimentul religios, eternizînd forme care nu erau bune decît pentru o vreme; că acest sentiment a fost necontenit în luptă cu aceste corporații puternice; că, în vreme ce el tinde să perfecționeze formele pe care le îmbracă și să le pună într-o proporție justă și salutară cu ideile contemporane fiecărei epoci, corporațiile, care nu l-au întrevăzut decît ca bază a dominației lor, au vrut să facă staționar ceea ce trebuia să fie trecător, și că o luptă violentă între tendința naturală omului și voințele acestor corporații a făcut dintr-o speranță un coșmar, dintr-o consolare o servitute, dintr-o binefacere un flagel.

Ce poate fi, așadar, mai injust și mai absurd decît a confunda sentimentul religios care tinde întotdeauna să se dezvolte cu eforturile castelor, a căror muncă, încăpățînată și funestă, tinde să sufoce această dezvoltare! Nu înseamnă oare să renunți la orice discernămînt cînd arunci anatema în egală măsură asupra victimei și asupra călăilor?

Nu, sentimentul religios nu este cu nimic responsabil de ceea ce fac în numele său oamenii care nu sînt religioși; pentru că nu sînt deloc religioși cei care fac din religie un mijloc de dominație. Membrii corporațiilor sacerdotale care, în Egipt, tiranizau regii și popoarele, sau care acordau în Persia un sprijin mercenar opresiunii politice, nu priveau deloc ca pe un lucru divin cultul de care abuzau: nu speculăm deloc lucrurile pe care le credem divine[1].

De altfel, trebuie să o spunem generației care se ridică: această generație valorează mai mult decît valoram noi la vîrsta ei; ea este gravă, studioasă, plină de dragoste pentru bine, și pătrunsă de o idee foarte dreaptă: aceea că înainte de orice și pentru orice trebuie să știi. Dar ca toate generațiile care se ivesc, ea se crede chemată să reconstruiască lumea pe care predecesorii săi nu au făcut decît să o zguduie; și cu toate acestea, ca toate

[1] *De la religion* etc., vol. I, p. 94.

generațiile care se ivesc, ea este sub imperiul prejudecăților și al obișnuințelor predecesorilor săi, pe care îi disprețuiește. Nu știu ce necredință frivolă, care nu mai este nici o dispoziție sufletească, nici o convingere a spiritului, dar care supraviețuiește ca o tradiție consacrată mult timp și care își păstrează într-un anumit fel autoritatea lucrului judecat, amețește și antrenează această generație puternică în studiu, dar slabă în experiență. Pozitivă i se pare scoaterea sentimentului din joc și, potrivit ei, religia va fi de acum înainte străină de ceea ce constituie realul vieții. Dar se înșeală. Oricum am ataca ipotezele și speranțele care însoțesc credințele religioase, orice anatemă ironică sau serioasă ar arunca un secol asupra lor, ceea ce constituie esența lor va supraviețui.

Cine nu ar fi crezut că aceste credințe religioase erau învinse în vremea lui Juvenal sau atunci cînd aplauzele lumii civilizate îl încurajau pe Lucian în insultele pe care le adresa? Totuși, sentimentul religios a reapărut curînd, mai puternic ca niciodată, sub o formă nouă; și, chiar la popoarele moderne, nu a făcut oare intoleranța tot ceea ce a putut pentru a face odioasă religia? Gluma disprețuitoare a încercat totul pentru a o face ridicolă, dar sentimentul religios renaște din toate părțile. Priviți în Anglia această mulțime de secte care face din el obiectul pasiunii lor celei mai vii și al meditațiilor lor asidue: Anglia este cu toate acestea prima dintre țările europene în privința muncii, a producției, a industriei. Priviți America: mai fericită decît Anglia, pentru că nu are ca ea un cler care reclamă și menține opresiunea unei provincii sub pretextul că este catolică[1], America umple mările cu pavilionul său; ea se livrează mai mult decît orice alt popor exploatării naturii fizice; și totuși, autoritatea sentimentului religios în acest ținut este de așa natură încît adesea o singură familie este împărțită în mai multe secte, fără ca această diver-

[1] Aceste rînduri au fost scrise înainte de emanciparea catolicilor, lucru pe care l-am fi putut cita în sprijinul tuturor afirmațiilor noastre despre progresul infailibil și irezistibil al idelor. Lordul Wellington terminînd ceea ce domnul Canning nu putuse face și nici măcar nu îndrăznea să încerce! Desigur, ce dovadă mai incontestabilă că totul se înfăptuiește printr-o forță a lucrurilor, pentru care oamenii nu sînt decît instrumente!

gență să tulbure pacea sau afecțiunea domestică, pentru că membrii acestei familii se reunesc în adorarea unei providențe juste și binefăcătoare, așa cum călătorii se regăsesc cu bucurie în scopul pe care l-au atins pe căi diferite.

În altă parte agitația sentimentului religios este tot atît de manifestă; el își caută ca și altădată forma: o vrea liberă, pură și înnobilată, și, ca altădată, îi respinge pe preoții zeiței Cybele care, înoportunîndu-l cu strigătele lor, revoltîndu-l cu amenințările lor și obosindu-l cu minuțiile lor, sînt cei mai supărători adversari și dușmanii săi cei mai periculoși.

Să lăsăm religia în seama ei înseși: întotdeauna progresivă și întotdeauna proporționată, ea va înainta o dată cu ideile, se va lumina cu ajutorul inteligenței, se va purifica prin morală, va confirma în fiecare epocă tot ceea ce este mai bun. În fiecare epocă, să reclamăm fără încetare libertatea religioasă; ea va înconjura religia cu o forță invincibilă și îi va garanta perfectibilitatea. Astfel o înțelegea autorul divin al credinței noastre atunci cînd, defăimîndu-i pe farisei și pe scribi, el cerea pentru toți iubirea, pentru toți lumina, pentru toți libertatea.

CHARLES COMTE
Despre facțiuni (1817)

Popoarele civilizate se află astăzi într-o situație absolut inedită, ce nu are termen de comparație în istoria antică. Prin natura sa, specia umană nu este, precum celelalte animale, staționară, ci dispune de anumite organe care o fac perfectibilă; omul a fost în stare să pună stăpînire pe forțele naturii; datorită progreselor sale succesive, el a fost capabil să-și alcătuiască un domeniu de proprietate materială și de proprietate intelectuală pe care generațiile umane și-l transmit ca moștenire și care sporește, de-a lungul vremii, datorită unor noi achiziții ce se alătură fără încetare vechiului capital.

Domeniul material și intelectual al anticilor era infinit mai redus în comparație cu al nostru. Popoarele erau izolate, fiind lipsite de comunicații și ele rămîneau necunoscute unele altora. Arta navigației le-a pus pe toate în legătură: comerțul a stimulat industria, iar munca, altădată considerată o rușine – și rezervată, de aceea, sclavilor – a devenit în zilele noastre virtutea popoarelor; proprietatea este răsplata acesteia. Progresul artelor, mijloacele de schimb i-au asigurat omului independența: el poate trăi de pe urma propriei munci; nemaifiind legat de glie, existența sa nu depinde de capriciile unui stăpîn; omul fuge de persecuții, putînd lua cu sine întreaga proprietate și industrie pe care le deține, pentru a le transplanta acolo unde are parte de libertate, protecție și profit.

Domeniul intelectual a sporit la fel ca și cel material. Tipăr rea reprezintă mijlocul magic care folosește la conservarea sporirea acestei comori prețioase, așezînd-o la adăpost de oric despotism și barbarie. Datorită acestei minunate arte, popoarel se află într-un dialog permanent; nici o invenție utilă nu rămîn netipărită, totul devenind astfel o moștenire pentru posteritate.

Aceste schimbări creează o diferență enormă între timpurile antice și cele în care trăim noi; e necesar ca, după ce au modificat situația popoarelor; ele să-și pună amprenta și pe acțiunea celor aflați la guvernare.

Popoarele antice erau divizate în stăpîni și în sclavi; aceștia din urmă, fiind aproape identici cu animalele, erau siliți să muncească fără a putea dobîndi ceva; ceilalți, stăpînii, trăiau în lenevie, nu cunoșteau vreo altă îndeletnicire în afara războiului, vreun alt drept în afara forței, sau o altă virtute în afara curajului. Pentru ei, munca era în mod necesar o rușine, întrucît doar forța asigura proprietatea. Așa se explică înclinația lor pentru război și înalta considerație pe care o aveau pentru forța fizică și pentru îndrăzneală.

Pasiunea popoarelor moderne este aceea de a dobîndi prin intermediul muncii, de a păstra și de a se bucura de aceste achiziții. Forța și curajul nu mai reprezintă virtutea cardinală a popoarelor moderne, munca și industria luîndu-le locul; popoarele de azi nu își mai doresc războiul, atît de potrivnic scopului pe care îl urmăresc ele, ci pacea, libertatea comunicațiilor și tot ceea ce poate facilita schimburile în întreaga lume. Franța, aflată – ca să zicem așa – în fruntea civilizației europene, are această dorință mai mult decît orice alt popor de pe continent, iar guvernarea care va dori să favorizeze această predispoziție va pune stăpînire pe forța și pe opinia națională; ea va guverna sprijinindu-se pe cei care au dobîndit, pe cei care vor să dobîndească, pe cei pentru care munca este o virtute, iar conservarea proprietății, o nevoie; aceștia sînt oamenii care formează majoritatea în Franța și care pot fi considerați a fi, de aceea, națiunea franceză.

Facțiunile sînt alcătuite din paraziți care vor să trăiască fără să muncească, pe spinarea celor care muncesc. Pentru toți aceștia

trebuie create locuri în diversele administrații, în judecătorii, în armata de uscat și în cea de mare. Dacă oamenii de acest fel se grupează sub două stindarde diferite, ei amenință să tulbure liniștea statului. Pentru a guverna, e de fapt necesară o înțelegere atît cu unii, cît și cu ceilalți, iar cea care plătește aceste înțelegeri este tocmai partea sănătoasă și muncitoare a națiunii. Cine vrea să guverneze împreună cu o facțiune și împotriva celeilalte, greșește; căci massa muncitoare rămîne în acest caz neutră, iar facțiunile se înfruntă, tulbură statul și produc revoluții întotdeauna dăunătoare proprietății, industriei și muncii, adică massei națiunii; revoluțiile nu sînt utile decît facțiunii care obține victoria și care se folosește de propriul său triumf pentru a ocupa toate funcțiile (pe care ajunge să le considere ca pe propriul domeniu) și pentru a exploata națiunea care este întotdeauna victima cupidității și a intrigii învingătorului. Singurul mijloc prin care poate fi guvernată Franța este îndepărtarea facțiunilor, indiferent de stindardul sub care se așează ele, și de a guverna în interesul părții productive și industriale care alcătuiește massa națiunii, în vreme ce ceilalți nu sînt decît un ulcer *chinuitor*, care trebuie extirpat.

Membrii facțiunilor se află în permanentă mișcare, ei se agită în toate direcțiile: în acest fel, ei creează impresia că domină societatea prin forța și numărul lor; dacă ne apucăm însă să-i numărăm, vom fi mirați de cît sînt de puțini. Clasa oamenilor muncitori care vor să dobîndească, să posede sau să conserve este – dimpotrivă – foarte numeroasă, și, prin urmare, foarte puternică; dar, prin natura sa, ea este răbdătoare, liniștită și pacifică; ea nu opune guvernării care îi pune bețe în roate decît o teribilă forță de inerție, manipulabilă însă după bunul plac al membrilor facțiunilor. O guvernare durabilă trebuie să trezească această clasă numeroasă din starea sa de inerție și să o pună în joc. Nu există decît un singur mijloc pentru a obține un asemenea rezultat, acela de a guverna urmînd aspirațiile și interesele acestei clase; se cuvine, în schimb, ca nenumăratele facțiuni să fie lăsate de o parte, de vreme ce ele pot fi asimilate cu niște bande de hoți care, neputînd să muncească și să producă, vor să trăiască, în confort, exclusiv pe seama clasei muncitoare și productive. Atîta vreme

cît o guvernare, oricare ar fi ea, nu va urma această cale, ea riscă să fie răsturnată de revoluții; ea nu se poate menține la putere – de altminteri pentru o scurtă perioadă – decît cu sprijinul unei forțe străine (pe care nu poate conta însă tot timpul), sau cu sprijinul unei forțe organizate, din sînul facțiunii pe care o favorizează, ceea ce va însemna pentru națiune sacrificii enorme, finalmente o sărăcie care o va lipsi de apărare în cazul unei agresiuni externe. O asemenea guvernare conduce la despotism, la sărăcie, mizerie, umilire și subordonare politică față de alte puteri ale Europei; o asemenea guvernare va fi de asemenea mereu amenințată de revoluții.

Guvernarea pe care și-o doresc oamenii muncitori, care vor să dobîndească prin muncă ori să conserve fructele acesteia este guvernarea dreptății care trebuie să satisfacă pe toată lumea; ei nu cer privilegii, nici titluri, nici funcții sau subvenții; ei vor să își așeze propriile persoane și rodul muncii lor la adăpost de orice violență, de orice exacțiune și de orice tîlhărie, fie ea arbitrară, administrativă sau judiciara. Acești oameni nu refuză să contribuie la finanțarea acțiunii guvernamentale, dar ei cer ca deputații lor să fie de acord cu impozitul necesar și să verifice folosirea lui. Ei sînt de acord să furnizeze, pentru solda administrației, fondurile absolut necesare, dar ar fi revoltați să descopere că o clasă privilegiată, neputînd restabili feudalitatea teritorială, ar vrea să întemeieze la o scară enormă feudalitatea funcțiilor și a subvențiilor, care ar defavoriza în același timp agricultura, industria și comerțul, instituind o jefuire metodică și organizată a bogăției publice.

Dacă partea muncitoare a popoarelor ar fi în stare să își aprecieze în mod corect interesele și dacă ea ar avea suficientă energie pentru a apăra aceste interese, facțiunile nu ar putea supraviețui prea mult. Dar oamenii cei mai muncitori, cei mai utili, sînt aproape întotdeauna singurii care își apreciază în mod eronat propriile interese sau care nu sînt în stare să își folosească forțele pentru a dobîndi respectul celorlalți. De îndată ce se simt oprimați de o facțiune, ei nu văd nimic mai bun de făcut decît să ceară ajutorul facțiunii adverse; atunci cînd aceasta din urmă

reușește să triumfe, ei se văd nevoiți să apeleze la prima facțiune, pentru a se debarasa de cea victorioasă. Oamenii muncitori devin astfel instrumentul propriilor lor dușmani, pentru a fi mai apoi victimele acestora.

Cel mai bun mijloc pentru a scăpa de facțiuni este – atît pentru un popor, cît și pentru o guvernare – acela de a stabili ca majoritatea funcționarilor să fie aleși de acea parte a națiunii care este cea mai potrivnică facțiunilor, adică de oamenii care se dedică celor mai utile munci, și care se tem cel mai mult de revoluții.

CHARLES DUNOYER
Proiectul de lege referitor la praful de pușcă și la silitră (1819)

Guvernul avea pînă în prezent monopolul fabricării și vînzării prafului de pușcă. El deținea, de asemenea, monopolul fabricării silitrei indigene; importul silitrei era însă îngăduit, astfel încît toate îndeletnicirile industriale care folosesc această materie o puteau obține în mod liber prin mijlocirea comerțului exterior. Astăzi, guvernul cere ca industria să nu se mai bucure de această libertate; el solicită ca importarea silitrei să fie taxată atît cît ea să nu mai poată fi adusă din exteriorul Franței; dorind să facă imposibilă folosirea silitrei exotice, el își rezervă de asemenea privilegiul aproape exclusiv al fabricării silitrei indigene; guvernul vrea ca manufacturile de produse chimice, farmaciile și meșteșugurile de tot felul, care consumă anual mai mult de trei sute de mii de chintale de silitră, să nu o mai poată cumpăra decît de la Direcția prafului de pușcă și la prețurile stabilite de bunul plac guvernamental.

Care sînt motivele pe care le invocă guvernul pentru a întemeia solicitarea acestui nou monopol? E vorba de „necesitatea favorizării unei producții utile industriei și indispensabile războiului". E luată deci în considerare eventualitatea unui război care ne-ar închide porturile și ne-ar pune astfel în imposibilitatea de a aduce silitră din India. Pentru a evita o asemenea situație, ar fi necesară – se spune – dezvoltarea producției de silitră indigenă într-o asemenea măsură încît ea să fie suficientă atît pentru nevoile statului, cît și pentru nevoile industriei; tocmai pentru a

favoriza o asemenea dezvoltare se propune prohibirea importului de silitră și acordarea unui privilegiu guvernamental pentru fabricarea și vînzarea silitrei indigene.

A dori să te asiguri că, în caz de război, statul și industria nu vor fi lipsite de o materie de primă necesitate, reprezintă, de bună seamă, un proiect demn de toată lauda. Întrebarea care se pune este dacă măsura aceasta era necesară. Mijlocul pe care guvernul vrea să-l folosească poate folosi scopului vizat?

Înainte de revoluție, nu fusese luată o precauție de acest fel; nimeni nu s-a pregătit pentru războiul, căruia i-a dat naștere revoluția, prin intermediul unor legi destinate să favorizeze producția de silitră indigenă; cu toate acestea, nu am auzit ca în cursul acestui lung și întins război, Franța să fi fost lipsită de silitră. Cum e posibil ca, după o asemenea experiență, să se spună că e necesară favorizarea producției de silitră în timp de pace, pentru ca nu cumva ea să lipsească atunci cînd va izbucni un război?

Să presupunem însă că o asemenea prevedere ar fi necesară. Calea aleasă e însă cea bună? Oare dezvoltînd de pe acum fabricarea silitrei indigene putem căpăta certitudinea că ea nu ne va lipsi la nevoie?

Mai întîi de toate, ni se pare că atunci cînd vrei să asiguri dezvoltarea unei ramuri industriale, nu începi prin a-ți atribui privilegiul aproape exclusiv al exploatării ei. O maximă devenită banală spune că progresul unei industrii este direct proporțional cu gradul de libertate de care se bucură ea; în aceste condiții, este, de bună seamă, destul de ciudat să constați că o administrație care pretinde că vrea să favorizeze fabricarea silitrei începe prin a acapara toate terenurile capabile să o producă, nelăsînd în rest libertatea de a o extrage decît din locurile aflate în afara domeniilor regale de silitră, adică de acolo unde aceeași administrație a recunoscut că nu există silitră.

Să presupunem însă că modul cel mai bun de a favoriza o producție oarecare este acela de a o acapara. Sîntem însă siguri că pentru ca silitra să nu ne lipsească atunci cînd va izbucni războiul, e necesară favorizarea fabricării silitrei indigene, adică impunerea unei extracții continue și considerabile, obligarea

tuturor meșteșugarilor să nu consume decît silitră extrasă din solul nostru? Dimpotrivă: procedînd în acest fel, riscăm să nu avem suficient tocmai atunci cînd nu vom mai putea să o aducem din altă parte. Silitra este o substanță cu care solul nostru e extrem de avar. Pentru a avea silitră din abundență și pentru a nu ne ruina din cauza costurilor de extracție, e nevoie să fim răbdători, e nevoie să o lăsăm să se acumuleze; cu cît vrem să consumăm mai mult acum, cu atît sîntem siguri că ne va lipsi mai tîrziu. Proiectul de lege propus de guvern, stimulînd un consum însemnat de silitră indigenă în prezent, este deci în mod direct contrar scopului pe care guvernul afirmă că vrea să-l obțină; în acest fel, el expune statul și industria riscului de a fi lipsite de această materie, atunci cînd ea nu va mai putea fi obținută din comerțul exterior.

Acest inconvenient viitor este oare compensat de un mare avantaj în momentul de față? Mai precis: dacă guvernul vrea să oblige industria să nu consume decît silitră indigenă, oare se poate lăuda el că procură această materie, acum, la un preț mult mai bun decît cel la care ar fi obținută silitra din India sau din Spania? Răspunsul la această întrebare e negativ. Mai mult decît atît, se știe că silitra indigenă costă infinit mai mult decît cea exotică; în concluzie, vom plăti acum silitra foarte scump, pentru a risca apoi să nu mai avem deloc. Un om foarte luminat, care s-a aflat multă vreme în fruntea administrației prafului de pușcă, a calculat că obligația impusă industriei de a nu consuma decît silitră indigenă îi va cauza acesteia o pierdere anuală mai mare de două milioane de franci[1].

Oare aceste două milioane de franci pierduți de către industrie vor fi cîștigați de Trezorerie, care va putea astfel să diminueze cu aceeași sumă celelalte obligații financiare pe care le avem? Nu, aceste două milioane nu vor fi cîștigate de către Trezorerie, ci vor fi în întregime risipite cu cheltuieli de regie. Mai mult decît atît, după cît se pare, ele nu vor fi de ajuns pentru a acoperi surplusul de cheltuieli la care duce în mod necesar monopolul sili-

[1] *Observations sur les deux projets de loi relatifs aux poudres et salpetres*, in 4, de 12 pages, de l'imprimerie de Porthmann, rue Sainte-Anne, no. 43.

trei, căci administrația – solicitînd acest monopol – propune o lege de mărire a prețului prafului de pușcă, a cărui producere însemna o pierdere de două milioane pentru public și un cîștig de doar patru sute de mii pentru Trezorerie[1].

Iată deci că proiectul de lege prezentat de guvern pentru a favoriza, *în mod special*, producția de silitră indigenă, tinde – pe de o parte – să diminueze veniturile Trezoreriei, sărăcind – pe de altă parte – cu două milioane pe an industria; și toate acestea, doar pentru a contrazice chiar scopul pe care guvernul și-l propune, pentru a văduvi pămîntul nostru de materia care ar trebui acumulată, pentru a mări tot mai mult costul extracției.

Și totuși, acest proiect de lege nu aduce cu sine nici un avantaj? Ba da; e vorba chiar de unul imens. Proiectul respectiv tinde, în mod evident, să facă din domnul responsabil al Direcției prafului de pușcă și silitrei un personaj ceva mai important decît este în momentul de față; el îi sporește domeniul de acțiune, îi extinde atribuțiile, sporindu-i de asemenea numărul clienților și pe cel al subordonaților. Iată un rezultat impresionant. Va fi el suficient pentru ca proiectul de lege să fie adoptat? Cu alte cuvinte, oare înălțarea în funcție a domnului director general al prafului de pușcă va fi de ajuns pentru ca deputații să adopte, fără întîrziere, o măsură care ne va sili să irosim, în vreme de pace, o substanță ce trebuie păstrată pentru vreme de război, o măsură ce urmează să diminueze veniturile Trezoreriei, să sporească cheltuielile industriei cu două milioane de franci și să multiplice numărul, deja scandalos de mare și atît de împovărător, al privilegiaților? Vom trăi și vom vedea. Îndrăznim totuși să ne îndoim că proiectul va găsi pînă la urmă sprijin în Camere; dată fiind absurditatea și caracterul său costisitor, ne îndoim chiar că proiectul va fi susținut de ministrul care l-a propus. Excelența sa va recunoaște, dacă nu cumva a și recunoscut deja, că ambiții neînsemnate l-au făcut să cedeze în fața principiilor pe care le are; ministrul nu va consimți, de bună seamă, să producă o pagubă însemnată țării doar pentru a ridica în rang un biet responsabil cu exploatarea prafului de pușcă.

---

[1] V. mai sus *Observations*.

EDOUARD LABOULAYE
Libertatea antică și libertatea modernă (1863)

Pentru a studia politica, adică știința guvernării, trebuie să ne întoarcem la greci. Ei au fost dascălii noștri, indiferent dacă am dobîndit ideile lor direct de la sursă ori le-am căpătat de la romani, care, în filozofia politică, la fel ca în orice altă doctrină, nu au inventat nimic. Orientul a cunoscut imperii vaste, dar aceste măreție monarhii nu au fost decît niște despotisme politice și religioase. Exceptînd China, se pare că nimic nu s-a scris sub aceste guvernări. Motivul e simplu. Pe de o parte, e greu să aduni reguli generale și să edifici un sistem atunci cînd e vorba de niște popoare guvernate de capriciul unui stăpîn. Pe de alta, nu e ușor să judeci o putere absolută. Căci despotismul iubește, mai presus de orice, tăcerea. Pînă și elogiile îl neliniștesc, iar lumina îl îngrozește. Dacă se discută despre el, e pierdut.

Cu totul altfel au stat lucrurile în Grecia. În această țară, împărțită între atîtea popoare și guvernări, atenția filozofilor a fost atrasă, de la bun început, de societate, stat și legile sale. O democrație atît de vie precum cea a Atenei, o cetate în care revoluțiile se succedau fără încetare, era un obiect de studiu ce se impunea de la sine minților luminate. Dacă țara era mică, experiența ei era, în schimb, mare. Atena a epuizat foarte repede toate formele libertății. Istoria sa a scos la lumină toate viciile demagogiei, iar în convulsiile acestei republici se putea recunoaște cu ușurință acea lege naturală, potrivit căreia ordinea se naște din

anarhie, iar tirania, din destrăbălarea unui popor, amețit de discursurile lingușitoare.

Dintre toți cei care au studiat politica, Aristotel e cel mai profund și mai înțelept. Nici Machiavelli, nici Montesquieu nu l-au egalat. Unii filozofi și teologi îl preferă, ce-i drept, pe Platon discipolului său. Eu nu voi critica opinia lor, căci nu am de gînd să pronunț verdictul unui proces care îi va interesa, de bună seamă, și pe nepoții noștri. În ceea ce privește însă chestiunea politică, procesul mi se pare definitiv judecat. Platon, *un poet dezlînat*, cum l-a numit Montaigne, e un admirabil moralist. În ciuda cîtorva idei bizare, *Republica* și *Legile* vor fi întotdeauna citite cu plăcere. Dar, deși Platon ne inspiră iubirea pentru dreptate, el ne spune foarte puține lucruri despre știința guvernării. Dimpotrivă, Aristotel nu făcea decît să descrie ceea ce avea în fața ochilor. Studiul și compararea constituțiilor libere i-au sugerat însă niște reguli care nu au îmbătrînit între timp, niște legi naturale care nu s-au schimbat mai mult decît s-a schimbat omenirea. Aristotel nu imaginează un ideal, ci descrie o istorie. Prin felul în care cerceta politica, Aristotel e unul dintre moderni. Cîmpul de observație s-a lărgit considerabil, ce-i drept, dar metoda de cercetare nu s-a schimbat deloc.

Din toate comparațiile și observațiile pe care le face, Aristotel deduce un stat model, o guvernare perfectă. Ce fel de stat? Unul care azi nu mai corespunde nici nevoilor, nici ideilor noastre. E ușor de văzut că toate condițiile libertății s-au schimbat. Pînă și cuvîntul „libertate" nu are același sens la antici și la moderni. Ignorînd această deosebire, Rousseau și Mably s-au rătăcit, iar discipolii lor, neîndemînatici și fanatici, ne-au făcut să plătim scump greșeala dascălilor. În politică, la fel ca și în arte, va fi întotdeauna util să studiem Antichitatea, dar ar fi pueril și periculos să o imităm.

Aristotel împărțea societatea, adică îi împărțea pe greci – întrucît, pentru el, celelalte popoare erau barbare – în oameni liberi și sclavi. Cei din urmă nu sînt decît unelte vii, animale domestice. Legea nu-i cunoaște.

Legislatorul și omul politic nu-i consideră a fi liberi decît pe cei care nu trăiesc dintr-o muncă exercitată manual și care, în consecință, se pot dedica întru totul chestiunilor generale. Pentru Aristotel, artizanul e tot un sclav, căci el *slujește* publicul. Într-o republică perfectă, nici un lucrător nu va putea fi cetățean[1]. Cei lipsiți de griji, proprietarii care trăiesc din venitul propriu și din munca sclavilor lor – iată elementul activ al Cetății. Restul e făcut pentru a se supune. Cea mai democratică dintre republicile grecești nu e decît o riguroasă aristocrație.

Acest popor de privilegiați e suveran, el face legile, decide în privința păcii și a războiului, îi numește pe generali și pe magistrați, iar, la nevoie, tot el îi destituie și îi judecă. Totul pornește de la popor și totul se întoarce la el. Această suveranitate, exercitată în piața publică, e ceea ce Aristotel și grecii numesc libertate. A fi liber la Atena înseamnă a fi membru al corpului suveran.

Aceasta e concepția generală a republicilor grecești și aceeași idee domină și la Roma, cu diferența că, în frumoasele vremuri ale Scipionilor, patriciatul și nobilimea au o putere pe care Atena nu a cunoscut-o niciodată. Atunci cînd Cicero își scrie *Republica*, așezînd în trecut idealul măreției și al libertății romane, el nu face decît să îl copieze pe Polibius și să-i amestece pe Aristotel și pe Platon. Romanii sînt de departe administratori mult mai buni decît grecii. Ei au împins mai departe arta guvernării și a asimilării popoarelor înfrînte. Dar noțiunea lor de libertate e tot cea a grecilor. Teoria nu a făcut, deci, nici măcar un pas înainte.

Din principiul conform căruia libertatea e suveranitatea, iar poporul e rege, rezultă un întreg ansamblu de obiceiuri și de legi care, la prima vedere, ne miră, dar care se explică cu ușurință. Nu logica e ceea ce le-a lipsit anticilor.

Dacă există vreun adevăr confirmat de experiență, atunci acela e că un rege nu își aparține, el fiind făcut pentru statul pe care-l guvernează. Religia, educația, ideile, averea principelui

[1] Aristotel, *Politica*, III. 3.

sînt lucruri de interes public și de care se ocupă constituțiile moderne.

Transferați această idee în cazul Atenei, gîndiți-vă că *principele* este ansamblul cetățenilor și nu vă va surprinde deloc faptul că legea reglează religia, educația, ba chiar și proprietatea celui mai sărman atenian.

Așa se naște spectacolul ciudat al unui popor care e, în cel mai înalt grad, atît liber, cît și sclav. El e liber, pînă la a fi suveran, în tot ceea ce are legătură cu guvernarea, dar sclav, în privința religiei, a educației, a vieții. Iată de ce Sparta, care se credea liberă, nu era decît o mînăstire de soldați.

Antichitatea nu a gîndit niciodată altfel: nici grecii, nici romanii nu ar fi înțeles nimic din ceea ce noi numim teoria drepturilor individuale. La ei, cetățeanul e făcut pentru stat, și nu statul pentru cetățean[1]. Existența unor interese particulare distincte de interesul general ar fi fost, și la Atena, și la Roma, o erezie. Membru al corpului suveran, cetățeanul poartă toate poverile și are toate datoriile suveranității.

Micimea cetăților grecești diminua pericolul acestui sistem, făcînd simțită doar măreția lui. Benjamin Constant a observat și a exprimat foarte bine toate acestea: „În Antichitate, participarea fiecăruia la suveranitatea națională nu era nicidecum, așa cum se întîmplă azi, o supoziție abstractă. Voința fiecăruia avea o influență reală; exercitarea acestei voințe constituia o plăcere aprinsă și repetată. În consecință, anticii erau dispuși să facă multe sacrificii pentru conservarea drepturilor lor politice și a participării lor la administrarea statului. Fiecare, resimțind cu orgoliu ceea ce valora sufragiul său, găsea în această conștiință a importanței personale, o amplă compensație"[2].

Să fii, rînd pe rînd, iar uneori chiar deodată, guvernant și guvernat, suveran și supus – acesta e idealul libertății antice. Așa se explică de ce, la greci și la romani, se trece, fără mediere, de la

---

[1] Aristotel, *Politica*, I. 2.

[2] Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, cours de politique constitutionnelle, t. II, p. 547, Paris, 1861.

libertatea extremă la servitutea extremă. E suficient ca un tiran să pună mîna pe putere, pentru ca imediat să se instaleze despotismul. Singura garanție a cetățeanului este partea sa de suveranitate.

Exemplul Romei ne oferă o probă a acestei curioase situații. La Roma, cetățeanul e rege: iată de ce i se acordă tot felul de privilegii. Se poate chiar considera că libertatea individuală nu a fost garantată niciodată mai energic decît la Roma. Legile valeriene sînt veritabile legi de *habeas corpus*. *Custodia libera* exclude orice întemnițare preventivă; tribunii, personaje sacre și inviolabile, sînt oricînd gata să-l protejeze pe cetățeanul amenințat; cei care se pronunță în cauzele criminale sînt juriați, *judices jurati*; în sfîrșit, exilul voluntar ferește acuzatul de orice răzbunare populară și e echivalent cu abolirea pedepsei cu moartea în chestiuni politice. Cicero avea deci dreptate, atunci cînd le spunea romanilor că nici un alt popor nu a avut legi și pedepse mai blînde. Să nu ne lăsăm însă înșelați: căci toate aceste libertăți nu sînt decît privilegii ale suveranității.

Din clipa în care Sylla ajunge la putere, tirania pătrunde la Roma, pentru a nu o mai părăsi niciodată. După ce tribunii sînt reduși la tăcere, iar comițiile sînt dominate, seduse sau suprimate, la Roma nu mai e loc decît pentru servitute. Și ce servitute! Mai mult decît atît, ceea ce azi ni se pare a fi obiecte ale celui mai sacru drept al individului – și anume, conștiința, inteligența și munca – nu par să fi fost vreodată atribuite de către antici altcuiva decît stăpînului lumii. Religia, educația, literele, comerțul, industria – totul se află în mîna împăratului, din ziua în care poporul, în mod voit sau nu, a transmis Cezarilor propria suveranitate. Nici Traian, nici Marc Aureliu nu se îndoiesc nici măcar o clipă că puterea lor e nemărginită. Ei guvernează în numele poporului; a pretinde limitarea acestei infinite puteri constituie o crimă de lèse-majestate.

Nu-mi dau seama cum anume ar fi rezistat lumea acestui despotism, care o sufoca, dacă Isus Cristos nu ar fi coborît pe pămînt. Nu vorbesc aici în calitate de creștin, întrucît mi-am propus să las de o parte orice chestiune religioasă și să fac doar istorie. Dar tocmai de aceea afirm că, în politică, la fel ca și în

morală și în filozofie, Evanghelia a înnoit sufletele. Faptul că noi datăm epocile începînd cu era creștină e pe deplin îndreptățit: căci Evanghelia a dat naștere unei noi societăți.

La prima vedere, Evanghelia nu pare nicidecum făcută pentru a schimba politica. „Împărăția mea nu e din această lume. Dați Cezarului ce-i al Cezarului!" spunea Isus Cristos, iar Sfîntul Pavel adăuga: „Dați fiecăruia ce i se cuvine! Cui datorați birul, dați-i birul, cui datorați vama, dați-i vama, cui datorați frica, dați-i frica, cui datorați cinstea, dați-i cinstea"[1]. Supunerea față de puterea rînduită e legea Evangheliei.

Însă atunci cînd Cristos adaugă „dați-i lui Dumnezeu ceea ce-i al Lui!" el proclamă un principiu nou, aflat în contradicție cu toate ideile antice. La antici, zeii sînt legați de zidurile Cetății și nu există decît cu îngăduința Senatului sau a Cezarului. A proclama faptul că Dumnezeu are anumite drepturi înseamnă a sfîșia unitatea despotismului. Aici se află sămînța revoluției care separă lumea veche de lumea modernă. Rousseau e cel care și-a dat seama de acest fapt, dar pentru a-l deplînge[2]. El ne propune, pe un ton grav, exemplul lui Hobbes, „singurul care a sesizat răul și remediul acestuia, singurul care a îndrăznit să propună reunirea celor două capete ale vulturului și să reducă totul la unitatea politică, fără de care nici statul, nici guvernarea nu vor fi vreodată bine constituite"[3]. De acord cu Rousseau asupra faptului, vom deduce, în ceea ce ne privește, niște consecințe cu totul contrare. Suveranitatea lui Dumnezeu e cea care a sfărîmat pe veci tirania Cezarilor. Într-adevăr, din clipa în care e recunoscută această suveranitate, sufletul nemuritor are datorii și, prin urmare, și drepturi: toate sînt independente de stat și asupra lor principele nu are nici o autoritate. Conștiința e eliberată, individul există.

---

[1] *Romani*, XIII.7.

[2] Rousseau, *Du contrat social*, IV.VIII: „Isus a venit pe pămînt pentru a întemeia o împărăție spirituală: astfel încît, separînd sistemul teologic de cel politic, el a făcut ca statul să înceteze să fie unul și a produs niște diviziuni intestine care nu au încetat să macine popoarele creștine."

[3] Rousseau, *Du contrat social*, IV.VIII.

Chiar dacă n-ar fi vorba decît de emanciparea cultului și tot am avea de-a face cu o revoluție. Însă cuvintele lui Cristos au o cu totul altă însemnătate. Cultul antic nu e decît o ceremonie inutilă; dimpotrivă, cultul creștin cuprinde o morală, care îmbrățișează întreaga viață, așa cum ne spune Sfîntul Pavel:

„Să nu datorați nimănui nimic, decît să vă iubiți unii pe alții: căci cine iubește pe alții, a împlinit Legea. De fapt, poruncile «să nu preacurvești!», «să nu ucizi!», «să nu faci nici o mărturisire mincinoasă!», «să nu poftești!»... sînt cuprinse în porunca «să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți!»... Dragostea este împlinirea Legii"[1].

Existau, deci, de-acum două concepții politice. De o parte, se afla teoria antică în care suveranitatea e luată drept libertate; în acest sistem, statul e *Unul*, cetatea e tot, cetățeanul – rege, iar omul – nimic. De cealaltă parte, se afla ideea nouă care dă întîietate conștiinței sau individului; sistemul limitează, în acest caz, rolul statului, care are ca misiune dreptatea și pacea, făcînd din suveranitatea politică garanția drepturilor individuale. În teoria păgînă, suveranitatea e absolută: ea nu e limitată de nimic; în teoria creștină, ea are drepturi limitate și sarcini precise. Există o sferă în care ea nu poate intra, căci sufletul, el, nu-i aparține.

Încă din vremea apostolilor, s-a dat, deci, o luptă între aceste două idei, cea păgînă și cea creștină. Lupta se poartă încă și astăzi în minți și, ca o urmare firească, și în instituții. Cele mai multe dintre politicile moderne, și nu dintre cele mai obscure, sînt încă pătrunse de fermentul Antichității.

Pentru ca noua idee să penetreze umanitatea, a fost necesară o luptă de trei secole: aceasta e epoca martirilor, vîrsta eroică a creștinismului. Martirii, ca și apostolii de altfel, nu făceau nicidecum politică; ei erau chiar convinși că locul lor nu e în societatea păgînă și că sfîrșitul Imperiului va marca sfîrșitul lumii și venirea Anticristului. Ei sînt, cu toate acestea, precursorii libertății moderne. Martirii rezistau pe tărîmul religiei și al conștiinței,

[1] *Romani*, XIII.8-9.

cerînd doar să-l venereze în pace pe Dumnezeul Evangheliilor. Credința cuprinde însă întreaga viață morală, iar instituțiile unui popor depind întotdeauna de religia sa. Dacă India n-a părăsit niciodată regimul castelor, dacă Orientul arab n-a putut scăpa de despotism e pentru că, în fiecare caz în parte, credința aservea poporul. Nu veți găsi libertatea modernă decît la creștini, întrucît doar creștinismul a separat religia de politică și l-a distins pe credincios de cetățean.

Pentru ce luptau romanii cu creștinii? Cum se face că, într-o epocă de scepticism universal, ei, foarte îngăduitori, de altfel, față de toate superstițiile, au declarat creștinismului un război pe viață și pe moarte? Discursul lui Mecena adresat lui Augustus, reprodus de Dio Cassius[1], arată că, încă de la început, ba chiar înainte de apariția creștinismului, împărații își dăduseră seama că au nevoie să domine cu totul sufletul omenesc: securitatea despotismului cere acest preț.

„Onorează-i pe zei pretutindeni și întotdeauna, urmînd riturile patriei și forțează-i pe ceilalți să te imite. Urăște-i pe cei care introduc zeități noi și pedepsește-i, nu numai datorită zeilor, ci pentru că introducerea unor noi divinități aduce cu sine rînduieli străine. Așa se nasc asociațiile, confreriile, conciliabulele, adică toate acele lucruri care nu sînt pe potriva monarhiei. Nu-i îndura deci lîngă tine nici pe atei, nici pe ghicitori, căci prin minciunile lor, ei aduc noutăți. Și nu te încrede nici în filozofi, căci și ei fac la fel."

Că lui Mecena îi era frică de filozofi, nu e un lucru ieșit din comun. Filozofii reprezentau libertatea opiniilor: ei erau presa acelor timpuri. Unui prefect de oraș, unui om care dorea ordinea cu orice preț, nu îi putea fi pe plac această agitație a gîndirii, agitație ce le precede pe toate celelalte. Lui îi erau necesare liniștea și tihna asemănătoare celei care însoțește moartea. Dar faptul cel mai bizar e că, în materie de religie, Cicero însuși vorbește la fel ca Mecena, iar Traian îl urmează pe Cicero. Nici unuia dintre ei nu-i trece prin minte că fiecare om are dreptul să-l

[1] Dio Cassius, LII.36.

venereze pe Dumnezeu în felul său. De fapt, nimeni nu se ferește să creadă, în forul său interior, ceea ce vrea; impietatea e chiar văzută ca o dovadă de bun-gust; dar cum există un cult public ce face parte dintre instituții, cel care nu respectă zeitățile patriei, zeii oficiali, e declarat ateu.

Așa se explică unul dintre cele mai triste episoade ale istoriei, și anume persecutarea creștinilor. Exceptîndu-l pe Nero, principii care-i împing pe creștini la martiraj sînt niște mari oameni, niște administratori abili, niște politicieni plini de rigoare: așa au fost Traian, Marc Aureliu, Sever, Decius ori Dioclețian. Principii răi sînt, în schimb, toleranți, adică indiferenți. Astfel, Commodus are în preajma sa mai mulți creștini, iar Heliogabal nu le face nici un rău. Împărații ce se dedau cu totul propriilor plăceri lasă lucrurile să meargă de la sine; cei preocupați de măreția romană visează la o întoarcere în trecut, iar ceea ce le trebuia era restabilirea unei imposibile unități. Pentru ei, creștinii sînt niște atei și niște dușmani. În asemenea reproșuri se află mai degrabă politică decît ură, orice ar zice apologeții. În ochii vechilor romani, creștinii sînt atei, căci nu venerează zeitățile naționale; ei sînt dușmani, întrucît dau o lovitură de moarte sistemului industrial roman, care era unul păgîn. Acuzația nu era greșită; dar romanii greșeau, în schimb, atunci cînd voiau să treacă prin foc și sabie niște oameni care, la urma urmei, nu reclamau decît libertatea. Nu conștiința trebuia să se plece, ci imperiul trebuia să se transforme. De o parte, se afla un interes, de partea cealaltă, un drept.

În toată această înfruntare între forță și conștiință, între rațiunea de stat și conștiință, nu poți da peste nimic mai frumos decît curajul martirilor. Antichitatea nu cunoaște ceva mai glorios. Să mori precum Cato, ca să nu ai parte de un stăpîn, e o probă de eroică disperare. Să mori ca să nu-i aduci ofense lui Dumnezeu și ca să nu trădezi adevărul, e ceva mult mai măreț: e sfințenie.

Noi datorăm libertatea modernă tocmai acestei sfințenii. Ea sălășluiește în amintiri pe care nimeni nu le poate șterge. Oricît de mare ar fi fost, mai tîrziu, ambiția papilor, oricîte greșeli s-ar fi

născut din această ambiție, Roma creștină nu și-a putut pierde originile. Palatele papilor au înlocuit, ce-i drept, palatele Cezarilor, iar Vaticanul e o probă a puterii Bisericii; dar, în adîncurile acestui splendid edificiu, se află catacombele, iar ele sînt o probă a libertății.

Atunci cînd o idee e adevărată, ea pune stăpînire pe suflete și sfîrșește întotdeauna prin a triumfa. Politicienii îi ucid pe oameni, dar sîngele martirilor e sămînța credincioșilor; încetul cu încetul, pasiunile îmbătrînesc, interesele se schimbă, ideea îi invadează și-i cucerește pînă și pe dușmanii săi. Vine astfel clipa în care forța de atac și forța de rezistență se echilibrează, prima fiind pe punctul de a izbîndi.

În treburile lumești, cei abili exploatează tocmai asemenea momente indecise. Așa a făcut Constantin. El nu era creștin, fiind atașat mai multor superstiții păgîne; dar Constantin simțea că, așezată în balanță, tabăra creștinilor i-ar putea aduce Imperiul. S-a așezat, deci, în fruntea inovatorilor și a devenit împăratul universului.

Care i-a fost însă politica, după ce a izbîndit? Constantin e lăudat pînă azi pentru că a făcut să înceteze divorțul, pînă atunci necesar, dintre conștiință și stat. El n-a vrut doar să aducă pacea creștinilor, garantîndu-le libertatea – ceea ce ar fi fost oricum un lucru demn de admirație –, ci a dorit de asemenea să refacă unitatea guvernării, introducînd Biserica în cadrele Imperiului – și, din nefericire, a și reușit.

Constantin sau, mai degrabă, împăratul a fost, deci, un fel de Ianus religios, un personaj cu două fețe, una întoarsă către trecut, iar cealaltă, către viitor. Mare pontif al păgînilor, episcop public și protector al creștinilor, arbitru între două societăți, menajîndu-le și dominîndu-le pe amîndouă, încercînd să echilibreze minciuna îmbătrînită și adevărul cel nou, Constantin a stabilit acea intimă alianță a Bisericii și a statului care a constituit marea eroare a Evului Mediu. Căci ea așeza împreună interese trecătoare, schimbătoare, neînsemnate și drepturi eterne, asupra cărora nu poți cădea la învoială.

Consecința acestui acord a fost dezastruoasă. O dată ce episcopii au ajuns funcționari, iar religia, lege de stat, mișcarea spiritelor s-a oprit. Biserica grecească a fost pietrificată în chiar ziua în care Constantin s-a însoțit cu ea. Brațul lui uman i-a răpit viața. Constituită după modelul imperial și păgîn, societatea creștină a rămas imobilă; dar, pentru societăți, ca și pentru oameni, a te opri din creștere înseamnă a muri.

Imperiul a căzut din pricina propriei sale decrepitudini, atunci cînd barbarii l-au invadat. Cu părul roșcat, mirosind a usturoi și a seu, barbarii nu cunoșteau altă plăcere în afara luptei și a jafului, dar ei aduceau, într-o lume înspăimîntată, un principiu nou, aflat, în multe privințe, în acord cu creștinismul; asta explică și îndreptarea, de la bun început, a Bisericii către germani. Ei erau, de fapt, pentru Biserică, un sprijin puternic și niște învățăcei docili, pe care zeița Fortuna i-i aducea.

Barbarii nu știau ce e acela un stat, iar orașele le produceau oroare, ele nefiind, pentru ei, decît niște capcane pentru fiare, *busta ferarum*. Barbarii nu cunoșteau decît individul. La greci și la romani, suverană e cetatea; la barbari, individul e suveran: fiecare e rege pe domeniul său și în propria sa casă.

Această libertate e una teribilă și ea nu putea aduce decît anarhia. Dar, în această dezordine exista un germene de independență, o forță și o energie individuală, pe care lumea antică nu le cunoscuse niciodată.

Barbarii rămași păgîni nu s-au schimbat prea mult. Germanii lui Tacit seamănă cu cei ai lui Cezar. Francii lui Ammianus Marcellinus ni-i amintesc pe cheruscii aceluiași Tacit. Creștinismul, în schimb, i-a transformat. Cucerirea, punîndu-le la îndemînă resursele unei vechi civilizații, a desăvîrșit această metamorfoză. Corupția, amestecată cu barbaria, a făcut-o pe aceasta din urmă și mai hidoasă; dar această corupție rafinată fusese viciul celor mari, în vreme ce poporul a cultivat germenele creștin și a intrat în slujba Bisericii. Așa a început, în mijlocul tenebrelor și al dezordinilor, o nouă civilizație.

De aici decurg două moduri de a-i judeca pe barbari. Dacă luăm în seamă doar ceea ce au distrus ei, lăsînd arta și bogățiile

de tot felul în ruine, atunci brutalitatea lor ne înspăimîntă; dacă, în schimb, avem în vedere solidele calități pe care le aduceau cu ei – și anume, curajul, independența, onoarea -, atunci simțim că viitorul le aparținea. Ei semănau cu un admirabil vas ce iese din cuptor acoperit de praf și zgură; la drept vorbind, un cunoscător își dă seama că are de-a face cu o capodoperă, regretînd chiar că meșterul care îl va cizela va elimina unele din naivitățile primei sale alcătuiri.

Deveniți stăpîni ai Imperiului, barbarii au organizat suveranitatea în funcție de rînduielile lor sau, mai curînd, au distrus suveranitatea pentru a o înlocui cu ideea de proprietate. Pentru ei, libertatea a însemnat domeniul aflat în proprietate; independența și puterea depindeau de-acum de proprietate. Așa s-a născut feudalitatea, un regim care, în funcție de *punctul* de vedere adoptat, e blamat sau lăudat. Dacă e vorba de proprietari, atunci Bisericile, Universitățile, baronii feudali, comunele, corporațiile aveau toate parte de o libertate de acțiune pe care azi o putem regreta; dacă e vorba de non-proprietari, deci de servi și de mujici, atunci avem de-a face cu o opresiune și o mizerie fără seamăn. Cine caută statul, va constata că acesta e făcut bucăți: în acea vreme, națiunea pur și simplu nu exista. Dar dacă acest regim, care și-a avut epoca de măreție și de strălucire în veacul al XIII-lea, a rămas pentru noi odios, pe drept cuvînt, prin felul în care ne-a oprimat părinții, trebuie totuși să recunoaștem că se aflau în el cîțiva germeni admirabili pe care regii noștri i-au călcat în picioare și din care englezii și-au dedus, dimpotrivă, toate libertățile. În Anglia, abuzurile au fost, încetul cu încetul, corectate, clasele orpimate au fost înălțate la rangul și la privilegiile nobilimii; noi ne-am ratașat cu violență Antichității, am nivelat totul pornind de jos, dărîmînd și nimicind. Vechea teorie a unității statului a reapărut foarte devreme în Franța; încă din vremea lui Filip cel frumos, legiștii s-au dus să caute la Bologna tradițiile *Lex regia* și ale suveranității absolute.

Cum anume au revenit aceste tradiții imperiale și, înainte de orice, păgîne? Biserica a fost cea care a reluat moștenirea romană. Ea ținea foarte mult la unitate, căci aceasta constituia

condiția adevărului său; Biserica a vrut să înlocuiască vechiul Imperiu cu unitatea credinței și să le dea tuturor creștinilor o patrie unică, și anume creștinătatea. Întemeierea Cetății lui Dumnezeu pe pământ era o idee căreia nu-i lipsea măreția, și ea a fost susținută de minți nobile. Papii nu au cruțat nimic pentru a-i civiliza pe germani. Dreptul canonic a topit laolaltă ideile romane, germanice și creștine, într-o operă plină de excelență; ar fi ingrat și pueril să negi că Biserica a înălțat și civilizat națiunile moderne; greșeala papilor a fost însă aceea de a lua drept model trecutul și de a resuscita politica Cezarilor. Nemulțumiți cu păstrarea în dioceze a cadrelor administrației romane, papii și, împreună cu ei, Biserica și-au imaginat că păstrarea și menținerea adevărului trebuia să revină autorității terestre. În loc să înțeleagă unitatea urmînd Evanghelia, deci cu acordul moral al sufletelor apropiate de aceeași credință și de aceeași iubire, Biserica a vrut să stabilească uniformitatea după modelul imperial și păgîn, făcînd în așa fel încît adevărul să fie decretat, precum o lege, de către concilii, și să fie respectat, tot precum o lege, cu ajutorul forței și al călăului.

Această concepere a adevărului, această dorință de a alcătui societatea creștină după chipul Imperiului Roman explică greșelile, mizeriile, neputința evului de mijloc. Convinsă că deținea adevărul absolut și că acest adevăr era o lege pe care doar sceleraților o puteau ignora și viola, Biserica a curmat mersul gîndirii umane. Ea a pus stăpînire pe știință, ca și pe dogmă, voind să aducă în suflete domnia unei credințe imobile și să întemnițeze rațiunea umană între ziduri pe care aceasta să nu le mai poată trece.

Așa se face că Biblia și Aristotel au devenit legea supremă a spiritelor. Totul era fixat, decis pe vecie: și dogma, și știința. Totul putea fi explicat, nimic însă schimbat. Iată de ce teologia și filozofia Evului Mediu se reduc la silogism. Adevărul, furnizat de Biblie ori de Aristotel, e premisa majoră infailibilă: nu mai rămîneau de tras decît consecințele.

Nu asta e, desigur, libertatea promisă de Evanghelie. Sîntem departe de emoționanta parabolă ce poruncește să aștepți recolta pentru a separa grîul de neghină. Nu avem de-a face nici cu ceea

ce ne învăța Aristotel, adică mintea cea mai cuprinzătoare și mai iscoditoare dintre cele cunoscute. El i-ar fi dezavuat, de bună seamă, pe acei discipoli care-i adorau pînă și greșelile: căci marele dascăl al științei nu ar fi înlănțuit mintea omenească. Această bizară transformare se datora falsei concepții care, făcînd din adevăr o lege, îl pietrifica pe dată.

Doctorul sau, ca să-i păstrăm numele, îngerul acestei școli e Sfîntul Toma. Nu-i cu putință să-l studiezi pe acest riguros logician fără a-i admira răbdarea, forța și truda; dar e mult prea vizibil că ultimul cuvînt al științei sale e imobilitatea, iar ultimul cuvînt al politicii sale, suveranitatea papei, adică a stăpînului conștiinței și al gîndirii umane, veritabil împărat al creștinătății.

Din al XII-lea în al XV-lea secol, legiștii Bolognei au reluat, o dată cu dreptul roman, teoria imperială, dar de această dată nu în contul papalității. Sfîntul Toma îi dădea totul vicarului lui Isus Cristos, în virtutea supremației sale spirituale. În faimosul său tratat *Despre monarhie*, Dante, filozoful celeilalte școli, îi dă totul împăratului, în virtutea superiorității sale temporale. Un Dumnezeu, o lege, un împărat – aceasta e deviza sa. În fond, e vorba de doctrina Sfîntului Toma, răsturnată însă în profitul unui alt stăpîn. Ambele părți revendicau, desigur, nu despotismul, ci suprema jurisdicție. Diferența se află însă mai curînd în cuvinte decît în lucruri. Umanitatea e, în ambele cazuri, condamnată să se supună orbește și să nu mai iasă din fortificațiile înălțate în jurul gîndirii. Papa luptă cu împăratul: de fapt, două ambiții își dispută lumea. Libertatea nu cîștigă aparent nimic din această luptă. De fapt, cearta celor doi îi îngăduie să respire: căci succesul unuia dintre rivali, oricare ar fi fost acesta, ar fi sufocat-o.

Revenind la ideile Antichității, Renașterea a contribuit fără îndoială la emanciparea spiritului uman; recucerirea independenței de către științe și litere și reîntoarcerea la sursele lor cele mai pure nu a fost zadarnică. Se poate însă observa că Renașterea nu a folosit prea mult libertății. Ea coincide cu nașterea marilor monarhii care au adus popoarelor unitatea națională – adică un bine, dar și despotismul – adică un rău. Filozoful acestei școli este Machiavelli: ultimul său cuvînt e Principele. Politica fusese

subordonată religiei; Machiavelli o eliberează de religie și de morală, reducînd totul la abilitate. Această tristă concluzie i-a înspăimîntat pe amicii lui Machiavelli, care i-au atribuit intenții pe care, după părerea mea, el nu le avea și nu le putea avea: „Machiavelli – zice Rousseau – era un om onest și un bun cetățean; dar, fiind atașat casei de Medici, el era obligat, în fața oprimării puterii sale, să-și ascundă iubirea pentru libertate. Alegerea execrabilului său erou, Cesare Borgia, vădește, de la sine, care-i era intenția secretă, iar diferența dintre maximele din *Principe* și cele din *Discorsi* și din *Istoria Florenței* demonstrează faptul că acest profund politician nu a avut parte pînă acum decît de cititori superficiali și corupți. Curtea romană a interzis cu severitate cartea sa: cred și eu că a făcut-o, de vreme ce el zugrăvea, în primul rînd, această Curte"[1].

În ciuda celor afirmate de Rousseau și a disprețului său pentru cititorii anteriori ai lui Machiavelli, diferența pe care el o evoca între maximele autorului nu există nicidecum. Că secretarul florentin a avut un suflet de patriot, că el a prețuit înainte de orice independența națională – sînt de acord! Dar libertatea pe care în vremuri mai fericite ar fi prețuit-o într-o republică, el o aștepta și o accepta de la un stăpîn mai viclean sau mai scelerat decît toți ceilalți. Înainte de toate, Machiavelli dorește măreția și unitatea Italiei. El nu vedea ce anume e moral și divin în libertate; politica sa e materialistă și, după modelul oricărei doctrine materialiste, ea ajunge, ca ultimă concluzie, la domnia forței. Eroul care călăuzește trista umanitate reprezintă ultimul cuvînt al unei școli care nu are și care nu poate avea nici respect, nici iubire pentru individ. Dacă sărmana țărînă care alcătuiește trupul omului nu conține o esență nemuritoare, atunci care-i poate fi prețul?

O dată cu Reforma, pătrundem într-o nouă lume. Spiritul germanic și spiritul creștin se trezesc: aceasta e adevărata renaștere, căci, emancipînd conștiința, ea reînsuflețește și catolicismul, sfărîmînd în același timp vechiul jug al Cezarilor.

---

[1] Rousseau, *Du contrat social*, III.VI, nota.

De bună seamă, nu așa gîndeau primii reformatori; însă ideile noi au o bătaie mai lungă decît cred inventatorii lor. Ei credeau că se întorc la Evanghelia primitivă, la doctrina pură a apostolilor și nu se sinchiseau deloc de politică. În fapt însă, pentru a rezista papilor, ei se sprijineau din plin pe brațul secular. Cum să revii însă la vremurile de început ale Evangheliei, fără a proclama că sufletul îi aparține lui Dumnezeu, că el e liber să se mîntuiască ori să se piardă și că nimeni, prin urmare, nu are dreptul de a-i impune adevărul?

Pentru cel care nu reflectează prea adînc, aici nu pare a fi vorba decît de chestiuni teologice sau dogmatice, care nu ar trebui să iasă din sanctuar. Lucrurile nu stau chiar așa! Căci dacă omul are dreptul să caute în mod liber adevărul, atunci el are dreptul să răspîndească și să comunice acest adevăr; el are dreptul să se asocieze cu cei care gîndesc ca el, să-i ajute și să-i sprijine. Libertatea credinței, educația liberă, libera asociere, dreptul de a vorbi și de a scrie – iată consecințele acestei libertăți a conștiinței pe care o proclamau reformatorii. Fără s-o știe și fără s-o vrea, reformatorii aduceau cu ei o revoluție.

Curînd, lumea și-a dat seama despre ce anume e vorba. Anglia a fost prima. Doctrinele dreptului divin, ale legitimității, ale atotputerniciei regilor s-au năruit odată cu vechiul edificiu catolic. Dreptul natural, adică dreptul fiecărui individ de a trăi și de a-și dezvolta propriile facultăți, a devenit fundamentul dreptului politic. În teorie, ordinea socială a fost răsturnată. Pînă atunci, totul pornea de la papă sau de la rege, libertatea fiind o grațioasă concesie venită din partea suveranului; după Reformă, și mai ales după revoluția din 1688, totul a pornit de la individ. De-acum, guvernarea nu mai era decît o garanție a libertăților particulare, iar principele, doar un mandatar, ce putea fi revocat dacă se dovedea incapabil sau infidel.

Locke este filozoful politic al acestei noi școli. *Tratatul despre guvernarea civilă* a fost manualul libertății moderne. Există, desigur, multe erori în această carte: teoria conform căreia societatea provine dintr-un contract l-a împins mai tîrziu pe Rousseau într-o prăpastie. Dar, dacă societatea e un fapt natural,

așa cum observase deja Aristotel, și nu un contract, cum au presupus Locke și Rousseau, nu la fel stau lucrurile cu guvernarea. Indiferent dacă a existat ori nu un pact semnat la origini, dreptul și datoria principilor sînt aceleași, în orice loc. Autoritatea lor se termină acolo unde sfîrșește interesul comun, deci acolo unde începe dreptul natural al individului.

În vreme ce Anglia, invadată de ideea cea nouă, se zbătea în mijlocul revoluțiilor, în vreme ce Olanda creștea în mijlocul furtunilor și deschidea tuturor celor persecutați poarta ospitalieră a orașelor sale, Spania își strîngea rîndurile și înăsprea Inchiziția. Franța se lăsa, în schimb, cu totul în mîinile lui Ludovic al XIV-lea, iar Bossuet, marele apărător al tradiției, scria *Politica dedusă din Sfînta Scriptură* sau tuna și fulgera împotriva protestanților, în *Al șaselea avertisment*, o capodoperă de elocință, dar și o sfidare neputincioasă adresată noii forțe ce punea stăpînire pe omenire.

De atunci, suflul acesta viu și de nestăpînit a înnoit lumea. E de ajuns să ne uităm împrejur: măreția și bogăția națiunilor moderne nu le e dată nici de teritoriu, nici de climat, nici de vechime sau rasă, ci de libertate. Spania, ultima fortăreață a uniformității, a decăzut, în ciuda bravurii și a cavaleriei sale, în vreme ce Anglia s-a așezat în rangul întîi. De două secole încoace, prosperitatea sa îi surprinde neplăcut pe toți cei ce au ochi, dar nu pentru a vedea! De două secole, profeți prost inspirați ne anunță decăderea și ruina apropiată a Angliei: și totuși, acest popor vivace, care a rezistat lui Ludovic al XIV-lea și lui Napoleon, pare să se joace cu furtunile: el este astăzi mai bogat, mai puternic și, mai cu seamă, mai liber și mai moral ca niciodată.

Cum de au fost însă dezmințiți filozofii politici ai vechii școli? Cum se face că o țară lipsită de unitate materială, de uniformitate administrativă e animată de un patriotism atît de aprins? Cum se face că o țară plină de disidenți, de iluminați și de șarlatani acordă religiei un loc atît de însemnat în propria viață? Cum se face că presa e agitată, Parlamentul e unitar, iar spiritele liniștite? Toate acestea se datorează libertății. Îți iubești cu atît mai mult patria, cu cît ești mai mîndru de drepturile tale de

cetățean. Ești cu atît mai credincios, cu cît ți-ai ales singur credința și cu cît ceilalți nu intervin pentru a-ți tulbura relația cu Dumnezeu. Ești cu atît mai liniștit cu cît ai mai multe mijloace de a-ți apăra ideile și cu cît aștepți ca adevărul să triumfe datorită curajului și răbdării tale.

Uitați-vă la America, la această fiică a Angliei, sau, mai bine zis, la Anglia însăși emigrată în Lumea Nouă, după ce a lăsat în vechea patrie Biserica rînduită, nobilimea, privilegiile și abuzurile! America e o pură democrație, dar una creștină. Ea ni se pare slabă, întrucît îi lipsesc instituțiile romane, centralizarea administrativă, care fac parte – la noi – din ideea statului; dar ea e puternică prin ceea ce ne lipsește nouă, adică prin libertatea comunității și a Bisericii, prin educația populară, prin asociere și mulțimea libertăților individuale. Statul e mic, individul e mare. Dar cîtă vitalitate într-o luptă gigantică! Ce altă țară ar fi putut suporta doi ani de război civil – și ce război! – fără ca ordinea publică să fie tulburată, fără ca libertatea să fie amenințată de putere, trădată de ambiție sau insultată de către poltroni?

Iată triumful libertății moderne: dacă ne întoarcem însă pe drumul parcurs, e ușor de văzut că această libertate e contrariul ideilor lui Aristotel. E vorba de suveranitatea individului, opusă anticei suveranități a statului.

Această deosebire dintre cele două libertăți a fost exprimată cu mai bine de patruzeci de ani în urmă de către Benjamin Constant, într-un pasaj care nu și-a pierdut nimic din adevăr:

„Gîndiți-vă ce înțelege azi un englez... prin cuvîntul libertate. Libertatea e pentru fiecare dreptul de a nu fi supus decît legilor, de a nu putea fi nici arestat, nici deținut, nici condamnat la moarte, nici maltratat în vreun fel din voința arbitrară a unuia sau a mai multor indivizi. Ea e, pentru fiecare, dreptul de a-și alege meseria și de a o exercita; de a dispune de proprietatea sa și chiar de a abuza de aceasta, de a circula fără a cere încuviințarea cuiva și fără a da socoteală de motivele sau de treburile pe care le are. Libertatea e, pentru fiecare, dreptul de a se uni cu alți indivizi, fie pentru a discuta despre ceea ce-i interesează, fie pentru a practica cultul pe care îl preferă, fie pur și simplu pentru a-și

umple zilele și orele, așa cum înclinațiile și fanteziile i-o indică. În fine, libertatea e dreptul fiecăruia de a influența administrarea guvernării, fie prin numirea tuturor sau doar a anumitor funcționari, fie prin înfățișări, petiții, cereri, pe care autoritatea e, mai mult sau mai puțin, obligată să le ia în seamă. Comparați acum această libertate cu cea a anticilor. Libertatea anticilor consta în exercitarea colectivă, dar directă, a întregii suveranități, sub diferite aspecte: astfel, ei deliberau, în piața publică, asupra războiului și a păcii, încheiau tratate de alianță cu străinii, votau legile, pronunțau judecățile, examinau conturile, actele și gestiunea magistraților, îi aduceau pe aceștia în fața întregului popor, îi acuzau, îi condamnau sau îi iertau; ei admiteau însă, ca fiind compatibilă cu această libertate colectivă, supunerea completă a individului față de autoritatea întregului.... Toate acțiunile lor private erau supuse unei severe supravegheri. Independența opiniilor, a alegerii meseriei și mai cu seamă a religiei nu îi erau consimțite individului. Posibilitatea de a-ți alege cultul, pe care noi o privim ca pe unul din drepturile noastre cele mai prețioase, le-ar fi părut anticilor o crimă și un sacrilegiu. În privința lucrurilor ce nouă ni se par de-a dreptul futile, autoritatea corpului social se interpunea și limita voința indivizilor. Cînd Terpandru și-a adăugat o coardă la liră, eforii spartiați au considerat actul său o insultă... Legile reglementau moravurile. Și cum totul ținea de moravuri, nu exista nimic nereglementat de legi. Individul era deci, în Antichitate, suveran... în afacerile publice, dar sclav în toate raporturile sale private... La moderni, dimpotrivă, individul, independent în viața sa privată, nu e, nici măcar în statele cele mai libere, suveran decît în aparență. Suveranitatea sa e restrînsă, aproape întotdeauna suspendată; iar dacă uneori, încă înconjurat de precauții și piedici, el exercită totuși această suveranitate, nu o face decît pentru a renunța la ea."[1]

---

[1] Benjamin Constant, „De la liberté chez les anciens comparée à celle des modernes", *Cours de politique constit.*, tom. II, p. 541. Laboulaye citează incomplet textul lui Constant: am marcat prin simple puncte de suspensie aceste pasaje lipsă (nota trad.).

Această concepere atît de clară a libertății moderne, aceste idei atît de simple, de adevărate și de practice au pătruns oare în spiritul și în instituțiile noastre? Cred că mai e ceva pînă atunci; putem chiar spune că, din 1789 încoace, Franța, ezitînd mereu, a înclinat cînd către libertatea modernă, cînd către antica suveranitate. Nu puțini au fost politicienii care, entuziasmați de Antichitate, n-au reușit să înțeleagă că în marile noastre state moderne, în care poporul trăiește de pe urma industriei și nu se reunește în orice clipă în piața publică, suveranitatea *à la grecque* e doar o amăgire și un pericol.

În 1789, avem de-a face cu ideile libertății moderne. Influența lui Montesquieu, cea a fiziocraților, a lui Lafayette și a prietenilor săi, a americanilor, cum li se zice, e preponderentă. Faimoasele principii de la 1789, atît de des lăudate ca o admirabilă invenție a geniului francez, nu sînt decît o traducere a acelei *Bill of rights* din 1689 sau a articolelor adiționale la constituția Statelor Unite. Din nefericire, am rămas cu o proclamație sterilă; căci mai așteptăm încă acele libertăți de care părinții noștri nu se simțeau nedemni acum șaptezeci de ani.

O dată cu Legislativa și Convenția, recădem, prin Rousseau și Mably, în suveranitatea antică; instituțiile, ca și modele noastre sînt reînnoite, urmîndu-i pe greci. Ridicolă și falsă imitație!

Robespierre, discipol fanatic al lui Rousseau, e cel care, urmîndu-și dascălul, voia o religie civilă și o educație de stat, pentru a reuni în mîinile suveranului cele două capete ale vulturului pe care Isus Cristos le-a separat. Discipolii lui Mably sînt cei care, urmîndu-l pe acest sobru visător, ne declară că libertatea individuală e o nenorocire, că proprietatea e un rău și, în fine, că autoritatea legislativă e nelimitată și se întinde în toate. Pentru ei, cu cît ești mai aservit ca individ, cu atît ești mai liber. În zadar se protestează împotriva acestei ciudate libertăți născute din servitute: Saint-Just și Robespierre au la îndemînă o frază din Rousseau cu care închid gura oricui îndrăznește să murmure: „Legile libertății sînt de o mie de ori mai severe decît jugul tiranilor". Închipuiți-vă că acești teribili logicieni au, în sprijinul raționamentului lor, confiscarea bunurilor, exilul și

ghilotina și veți înțelege de ce Franța a fost scîrbită de o libertate care era de fapt una din cele mai rele forme de tiranie.

Odată cu Constituția anului III, ne întoarcem la ideile moderne. Montesquieu redevine iar popular: Adunările îl elogiază, semn că avem de-a face cu oameni cumsecade și cu patrioți luminați. Unul dintre aceștia e, cu siguranță, Daunou. Această încercare de libertate eșuează însă, deoarece amintirile sîngeroase sînt încă prezente, pasiunile și urile sînt stîrnite, iar țara are nevoie de tihnă și de uitare.

Această tihnă Franța o datorează Consulatului, care îi adaugă de asemenea și gloria. Gloria e însă scump plătită dacă renunți la libertate. A devenit o modă printre toți istoricii să exalte geniul organizator al celui dintîi Consul: Napoleon e făcut un fel de Licurg, care imagina noi instituții pentru un popor pe care revoluțiile l-au făcut praf. E prea mult. Poți desigur lăuda voința energică a lui Bonaparte, dar nu și ideile sale politice, întrucît toate se rezumau la una, și anume la dorința de a readuce Franței în matca vechii monarhii.

E în afară de orice îndoială că întîiul Consul n-a restabilit nici privilegiile vechii nobilimi, nici marile proprietăți ale clerului, nici privilegiile politice ale stărilor provinciale, nici drepturile perimate ale Parlamentului. El a respectat tot ceea ce Revoluția făcuse în favoarea egalității, din simplul motiv că egalitatea era pe placul Franței și nu împiedica deloc, dacă nu cumva ea slujea chiar, puterea supremă a șefului statului. În schimb, administrația religioasă, politică, financiară și judiciară a constituit un împrumut sau o imitare a vechii monarhii; totul – instituții, idei, oameni – a fost reluat. A avut astfel loc o adevărată restaurație. Brațul puterii era energic, căci Franța avea nevoie de ordine, dar pentru viitor nu s-a făcut nimic. Napoleon însuși spunea: „Sînt un semn de carte așezat între filele Revoluției; după mine, ea va reîncepe de la pagina și de la rîndul unde am lăsat-o". Această frază, perfect adevărată, poartă cu sine judecata pe care mulțimea o va da Imperiului: ea i-a trezit admirația, din pricina acestui braț puternic care oprea țara în loc și o făcea să se întoarcă din drum. Minților mai puțin simple, fraza le-a trezit

totuși cîteva îndoieli. Unii s-au întrebat dacă un politician care are la dispoziție zece ani și un popor docil și încrezător, nu dispune cumva de un cîmp de experiențe suficient de vast pentru a face educația libertății și pentru a transforma o revoluție într-o reformă, adică pentru a schimba un blestem într-o binefacere.

O dată cu Carta, reapar principiile de la 1789. Benjamin Constant și doamna de Staël sînt apărătorii săi cei mai luminați și mai abili. Însă, fără a mai vorbi de pasiunile și de amintirile ce aveau să tulbure domnia Bourbonilor, se poate vedea că încă de la bun început, lupta se dă între tradițiile trecutului și libertatea modernă, între individul care vrea să se guverneze singur și administrația care dorește să confișteși să divizeze tot.

Acest război durează de cincizeci de ani, iar urmările sale sînt felurite. Comerțul și industria au răspîndit tot mai mult gustul pentru acțiunea individuală; pe de altă parte însă, administrația s-a întins tot mai departe. Dacă se măsoară domeniul cucerit de centralizare, s-ar părea că nu mai e mult pînă vom avea de-a face cu o formă mai blîndă a statului antic. Administrația solicită și concentrează într-însa întreaga suveranitate, întreaga viață politică: națiunea e ea.

Dacă n-ar fi existat energica rezistență a interesului privat, dacă industria – prin natura ei – n-ar fi scăpat controlului administrației, dacă s-ar fi dat ascultare unei opinii care se credea națională, întrucît se hrănea din vechi prejudecăți, atunci statul, personificare a națiunii, ar fi devenit curînd stăpîn peste toate. Protector al Bisericilor recunoscute, el ar îndepărta – chipurile! – schisma și erezia, cauze ale tulburării și ale agitației; însărcinat cu educația, el ne-ar instrui toți copiii și le-ar modela mintea pînă ce uniformitatea ar triumfa; distribuitor al binefacerii, el ar da de pomană în locul nostru și ar înlocui libera asociere cu o administrație supusă regulilor celor mai severe; tutore al comunelor, el ar avea grijă de toate interesele locale; unic păzitor al ordinii, ar organiza o poliție universală care ne-ar veghea, îndrumîndu-ne ca pe niște copii, care și-ar lua în grijă fericirea noastră, cerîndu-ne doar să trăim și să ne supunem tăcuți.

Această formă de guvernare le surîde liberalilor clasici care, în fond, nu au pentru libertate decît o stimă mediocră. Ei sînt convinși că acesta e un sistem ce se potrivește temperamentului Franței și care, în plus, reprezintă ultimul cuvînt al civilizației. Cunosc oameni foarte cumsecade care cred că, foarte curînd, Anglia, renunțînd la barbaria sa feudală, și America, abdicînd de la sălbatica sa anarhie, vor veni la școala Franței și-i vor împrumuta centralizarea. Toți aceștia nu fac decît să întoarcă spatele luminii, refuzînd să vadă că ideea creștină, ieșită din dogmă, a trecut în moravuri, că domnia individului se apropie și că orice politică nu trebuie decît să secondeze acest nou progres al omenirii.

În industrie și în comerț, revoluția e deja făcută. Căci grija față de corpul și viața noastră le lăsăm deja în seama individului și a liberei asocieri. Statul a avut oare de suferit de pe urma nimicirii ultimelor bariere protecționiste? E el acum mai puțin liniștit sau mai puțin bogat? Pentru a nu aminti decît despre pîine, care e hrana principală a francezilor, oare furnizarea ei a fost vreodată mai abundentă, mai regulată și mai sigură decît e ea din clipa în care administrația, forțată să renunțe la rolul său de providență, a abandonat totul anarhiei intereselor private? Ce dezmințire dată înțelepciunii lui Colbert și științei moștenitorilor săi!

E oare acesta un fenomen izolat? Oare ceea ce e adevărat în industrie e fals în religie sau în politică? Nu. Căci toate libertățile depind una de alta. Sub nume diverse, ele alcătuiesc de fapt jocul acțiunii noastre, efortul spiritului mai curînd decît cel al brațelor noastre. Libertate religioasă, libertate a educației, libertate de asociere, libertate comunală, libertate a presei – toate aceste fantome ce-i înspăimîntă pe pretinșii înțelepți vor fi niște forțe binefăcătoare în ziua în care o politică înțeleaptă le va deschide calea afirmării. Nu numai că ele vor înălța spiritele, dar le vor și purifica; departe de a reprezenta un pericol pentru stat, ele vor fi un motiv de siguranță pentru acesta. Divizînd activitatea umană, ocupînd-o în mod regulat, creîndu-i individului interese noi și considerabile, ele vor preveni acele epidemii politice care se abat

pînă la urmă asupra unui popor dezgustat de propria lene și corupt de propria inactivitate.

O dovedește chiar exemplul tuturor popoarelor care, în loc să combată și să limiteze libertatea, găsesc mai normal să o trăiască și să aștepte de la ea bogăția, fericirea și pacea. Ce țară e oare mai liniștită și mai puternică decît Anglia? Furtuna poate veni din exterior, încrederea e în schimb în inimi. Chiar și atunci cînd e vorba de ceartă, cîmpul de luptă e limitat: căci în joc e cucerirea unui nou drept, nu răsturnarea guvernării.

Franța – se zice – nu are parte nici de spiritul, nici de tradiția libertății. În ceea ce mă privește, nu sînt atît de modest precum acei oameni de stat care ne eliberează, generoși, un certificat de incapacitate. Consider chiar această severă sentință o prejudecată. Cînd oare am fost lăsați să ne bucurăm de libertate, pentru a ne declara incapabili să ne folosim de ea? Crede oare cineva că dacă în acest moment legea ar îngădui libertatea exprimării, a reunirii și asocierii, Franța ar putea să vină în ajutorul mizeriei mai puțin decît o face libera Anglie? Ce popor e din naștere mai bun pentru a se asocia decît poporul prin excelență sociabil? Înainte de a ne declara incapabili, se poate oare să ni se îngăduie să ne folosim măcar o lună sau două de asociere?

Se afirmă în genere că orice libertate presupune o educație, deci că libertatea nu există realmente decît atunci cînd experiența și obișnuința au făcut-o să pătrundă în moravuri. Recunosc că așa stau lucrurile, dar eu deduc de aici o concluzie foarte diferită de cea dedusă de obicei. Dacă orice libertate e o educație, ce alt mijloc există pentru a înălța și instrui Franța, dacă nu acela de a ne lăsa să trăim în mod liber? Oare dacă vom fi ținuți încă o jumătate de secol în hățuri, ne va fi mai ușor să mergem? Oare nu alergînd, devii alergător? Ajungi vreodată soldat dacă rămîi în fața sobei?

Ar fi tare bine să se renunțe la aceste sofisme și să se înțeleagă în sfîrșit în ce timp și în ce țară trăim. În plin secol al XIX-lea, în Europa, printre popoare creștine, libertatea nu e o chestiune care ține de rasă, ci de civilizație, adică de practică și de educație. Cei mai instruiți, cei mai inteligenți, cei mai îndrăz-

neți se folosesc de această admirabilă unealtă și se află în frunte; cei mai ignoranți sau cei mai timizi nu au încredere în această forță și rămîn în urmă. Puterea, bogăția, inteligența, moralitatea, credința – toate depind de libertatea individuală. A spune Franței că nu are nici suficientă moderație, nici suficientă prudență, nici suficientă minte pentru a avea pretenții la rangul întîi denotă o înțelepciune ciudată sau un bizar patriotism. Sper că mi se va îngădui să contest deciziile unor judecători mai curînd superficiali decît competenți. Anglia ne-a precedat cu o jumătate de secol în ceea ce privește cariera libertății individuale. Nu vă dați oare seama că actuala noastră dorință de libertate ne va ajuta să recîștigăm din plin terenul pierdut? De ce oare am fi incapabili să facem același lucru în ziua în care ar fi vorba nu de industrie, ci de religie, de educație sau de devotament?

Se presupune adesea că numele măreț al libertății e unul dintre acelea care îi încîntă pe cei tineri, seducîndu-i așa cum o fac atîtea alte iluzii. Maturitatea – se zice – ne-ar vindeca de aceste prime și înșelătoare iubiri. Și aici e vorba tot de o prejudecată: căci poți foarte bine să fii bătrîn și liberal! Adaug chiar că e nevoie poate să fi trăit suficient de mult pentru a înțelege neputința tuturor mecanismelor administrative și fecunda energie a libertății. Atunci cînd ești tînăr, sistemele au ceva care îți place, căci la acea vîrstă iubești simetria și unitatea. Ți se pare frumos să aduci fericirea popoarelor dintr-o mișcare de baghetă. E doar un vis. Viața popoarelor, ca și cea a omului, e domnia diversității. Doar libertatea poate satisface acele multiple și variate nevoi ce apar și se succed în orice moment. E nebun nu cel care înțelege și iubește libertatea, ci cel care crede în formele sterile, în impotenta și ucigașa uniformitate.

Pînă nu demult, se striga pretutindeni că Franța va fi pierdută dacă se desființează barierele așezate în fața libertății comerciale. Proba a fost făcută și iată că Franța n-a pierit. Va veni chiar o zi în care se va înțelege că drepturile și interesele celui mai neînsemnat cetățean își află garanția supremă în ziarele pe care astăzi e *de bon ton* să le blestemi. Instruit și calmat de experiență, pînă și cel din urmă ignorant va vedea că fără libertatea

presei nu există nici dreptate completă, nici administrație eficientă, nici finanțe prospere, nici pace sigură, nici guvernare cu adevărat puternică: el va rîde atunci de oracolele care ne-au înspăimîntat atîta amar de vreme. În acea zi, vom simți poate că greșelile noastre au fost datorate acelei concepții politice împrumutate din Antichitate. Problema va fi reformulată atunci în mod corect și, în loc ca unii să se sperie de creștinism, iar ceilalți de libertate, se va vedea în mod clar că ambele au o origine comună și că, dacă astăzi individul are dreptul de a fi suveran, e pentru că Isus Cristos ne-a eliberat sufletul și a năruit pe veci despotismul statului.

CUPRINS

Cuvînt înainte, de Cristina Preda 5
Prefață 17
Despre libertatea anticilor și libertatea modernilor 21
Despre perfectibilitatea speciei umane 42
Despre domnul Dunoyer și despre unele dintre lucrările sale 58
Despre dezvoltarea progresivă a ideilor religioase 78

ANEXĂ 99
Despre facțiuni, de Charles Comte 101
Proiectul de lege referitor la praful de pușcă și la silitră, de Charles Dunoyer 106
Libertatea antică și libertatea modernă, de Edouard Laboulaye 110

Considerat în zilele noastre drept „unul dintre Sfinții Părinți ai Bisericii liberale", Constant a cuprins în opera sa marile teme ale filozofiei politice moderne: egalitatea condițiilor, opoziția comerț-război, libertatea, guvernarea reprezentativă, neutralitatea puterii și separația stat-societate.

Definiția libertății propusă aici indică foarte bine înrădăcinarea operei lui Constant în tradiția intelectuală a liberalismului, dar și în istoria post-revoluționară franceză: „prin libertate înțeleg triumful individualității, atît asupra autorității care ar vrea să guverneze despotic, cît și asupra maselor care reclamă dreptul de a aservi minoritatea majorității."

CRISTIAN PREDA

LEI 70.000

ISBN 973-569-469-7

www.nemira.ro